LES MYSTÈRES DE DIEU

Le Christ, révélation de Dieu

Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ (1). Cette réflexion de Pascal évoque aussitôt à l'esprit ce que le Christ disait déjà de lui-même : *Nul ne vient au Père que par moi. Si vous m'aviez connu, vous auriez connu mon Père... Celui qui m'a vu, a vu aussi le Père* (2). Et l'on se souvient de cette affirmation solennelle de saint Jean, que nous lisons à la première page de son Evangile : *Dieu, personne ne le vit jamais : le Fils unique qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître* (3).

(1) *Pensées*, 547, édit. Brunschwicg.
(2) *Jn.*, XIV, 7-9.
(3) *Jn.*, I, 18.

Notre intention n'est pas de refuser à l'esprit humain toute possibilité d'atteindre Dieu par le secours de ses propres ressources naturelles. Saint Paul n'écrivait-il pas déjà aux Romains : *Les perfections invisibles de Dieu, son éternelle puissance et sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres.*

Mais cette recherche et cette connaissance rationnelles de Dieu le plus souvent se trouvent entravées, obscurcies du fait des passions humaines et de la chute originelle : *Les hommes sont devenus vains dans leurs pensées,* écrit le même apôtre, *et leur cœur sans intelligence s'est enveloppé de ténèbres*

Aussi bien la théologie, avant d'aborder l'étude de Dieu en lui-même, tel qu'il nous est livré par la Révélation, se préoccupe-t-elle d'établir les preuves de son existence et d'en déterminer les modes ou attributs divins que la simple raison requiert comme postulats premiers de l'explication du monde. Ce travail préliminaire n'est certes pas inutile ; cependant qu'il nous soit permis ici de le supposer accompli. Nous ne nous ferons pas faute d'ailleurs d'utiliser au besoin ses propres conclusions et ses méthodes. Elles nous garderont du danger de l'anthropomorphisme et nous aideront à sauver toujours l'infinie transcendance de l'être divin. Mais, puisque Dieu, dans son immense bonté, a bien voulu se révéler au monde, nous nous proposons d'étudier, sans autre détour, cette révélation, et de l'envisager en son déploiement le plus magnifique, je veux dire en la personne même du Verbe incarné, du Christ Jésus. *Après avoir en effet, à plusieurs reprises et en diverses manières, parlé autrefois à nos Pères par les prophètes, Dieu, dans les derniers temps, nous a parlé par le Fils, ce Fils qui est le rayonnement de sa gloire, l'empreinte de sa substance* (4).

(4) *Heb.*, 1, 1-2.

Le Christ est la voie qui mène a la connaissance de Dieu.

Pour mener à bien notre travail, il se présente, à dire vrai, deux méthodes entre lesquelles il faut choisir : ou bien chercher immédiatement dans l'enseignement de Jésus, ce qu'il nous dit de Dieu ; ou bien, sans pour autant négliger la doctrine du Sauveur, considérer avant tout la personne même du Christ en son humanité, en tant qu'elle se présente à nous comme une révélation du Père. Dans le premier cas, nous nous laisserions simplement initier à la vérité divine, faisant effort pour l'assimiler de notre mieux ; dans le second, nous nous appliquerions à regarder vivre et agir le Christ en sa vie proprement humaine, et nous tâcherions d'y percevoir quelque chose des mœurs mêmes de Dieu.

Nous sommes inclinés vers cette seconde manière, d'abord parce que le Christ lui-même nous y invite. A l'apôtre Philippe qui lui fait cette demande : *Seigneur, montrez-nous le Père, et cela nous suffit*, Jésus répond en effet : *Il y a longtemps que je suis avec vous, et tu ne m'as pas connu ? Philippe, celui qui m'a vu, a vu aussi le Père* (5), ensuite, parce qu'il n'est pas de façon plus vivante d'entrer en contact avec un être humain que de le voir vivre, de découvrir ses sentiments profonds, de scruter son âme dans une expérience de réelle et féconde intimité, quitte à recevoir sa parole non plus seulement comme une doctrine ayant valeur en soi, mais comme une manifestation du cœur même de celui qui parle.

Un simple prophète n'eut pu que discourir sur le mystère de Dieu. Jésus, le Fils unique du Père, *empreinte de sa substance*, doit infailliblement nous dévoiler Dieu, nous le faire voir en quelque sorte à travers son humanité sainte, comme en un miroir de pure perfection. L'apôtre saint Jean, plus que tout

(5) *Jn.*, XIV, 8-9.

autre en avait l'inébranlable conviction lorsqu'il écrivait : *Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché du Verbe de vie, — car la vie a été manifestée et nous l'avons vue, et nous lui rendons témoignage, et nous vous annonçons la vie éternelle qui était dans le sein du Père et qui nous a été manifestée, — ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons* (6).

Jésus en effet est le Verbe de Dieu, et le Verbe est la parole éternelle en laquelle Dieu se dit tout entier; expression parfaite, image sans ombre du Père, terme d'une génération éternelle où le Fils est consubstantiel au Père, identique à lui en nature, ne se distinguant de lui que par une relation vivante et subsistante,constitutive de sa personne. En s'incarnant, en s'unissant hypostatiquement notre nature, le Verbe de Dieu se fait homme, et cela veut dire qu'à partir de ce moment, le Verbe peut agir en homme par le moyen de sa nature humaine, comme il agit en Dieu de toute éternité par le moyen de sa nature divine. Il peut penser avec une intelligence humaine, aimer avec un cœur humain, agir avec toutes les facultés et les puissances organiques de l'homme.

Le Christ est donc à la fois Dieu et homme. Verbe incarné, il unit en sa personne incréée deux natures : la divine et l'humaine. Bien loin de se contrarier mutuellement, ces deux natures ne peuvent que s'harmoniser admirablement l'une l'autre dans l'être personnel du Verbe qui assure leur union substantielle.

Dès lors le Verbe pouvait-il faire autre chose en devenant vraiment homme, tout en restant réellement Dieu, que de nous traduire Dieu en termes et en gestes humains, l'humaniser en quelque sorte pour que nos pauvres intelligences, enténébrées par le péché, puissent se faire quelque idée de lui ?

(6) *I Jn.*, I, 1-3.

LE CHRIST NOUS RÉVÈLE DIEU PAR SON CŒUR

Mais comment aborder le Christ ? Comment nous faire une idée aussi satisfaisante que possible de ce qu'il fut en son humanité ? Les ouvrages ne manquent pas qui ont étudié sa personne adorable sous les aspects les plus divers, et nous ne pouvons tenter ici d'en épuiser la richesse. Aussi bien aucun d'eux n'oserait prétendre enfermer la plénitude que contient l'Evangile. Ce n'est donc pas une description minutieuse de tous les faits et gestes du Christ qu'il peut être question d'entreprendre. Nous désespérerions d'aboutir. Faut-il nous contenter de retrouver dans le Christ quelque image des grands attributs divins qui font la grandeur de Dieu et que l'intelligence humaine s'efforce de découvrir tout au cours de ses longues élaborations rationnelles ? Ces attributs nous les connaissons : ils sont en vérité, puissance, sainteté, et bien d'autres encore. Le Christ, *empreinte de la substance de Dieu*, ne nous les dira-t-il pas par tout l'éclat de sa vie humaine ? Docteur de vérité, le Christ le fut, au point qu'il pouvait affirmer : *Je suis la Vérité* ; et les foules qui se pressaient à l'entendre ne le démentirent point : *Jamais homme*, disaient-elles *n'a parlé comme cet homme* (7). Par ailleurs le Christ est apparu en ce monde revêtu d'une puissance sans limites, et Pierre, devant cette manifestation de la force de Dieu, jetait vers son Maître ce cri de frayeur : *Eloignez-vous de moi, Seigneur, car je suis un pécheur* (8). Enfin la sainteté de Jésus ne fut mise en doute par personne, et lui-même pouvait lancer à ses ennemis ce défi resté à jamais sans réponse : *Qui de vous me convaincra de péché ?* (9)

(7) *Jn.*, VII, 46.
(8) *Lc.*, V, 8.
(9) *Jn.*, VIII, 45.

Le Christ, en son humanité, nous apparaît donc comme une révélation splendide de la vérité, de la puissance et de la sainteté de Dieu. C'est déjà quelque chose, que voulons-nous de plus ? Pourtant nous demandons davantage. Il ne nous suffit pas en effet, en approchant du Christ, de percevoir et d'expérimenter ce que nous savons déjà théoriquement de la nature de Dieu. Il nous faut encore découvrir ce Dieu en sa réalité vivante, en cette prise de contact qu'il établit avec notre humanité du fait de son Incarnation, et qui nous le révèle soudain sous un aspect que la raison n'eut jamais soupçonné : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants... Dieu de Jésus-Christ » (10).

Les apôtres, jusqu'à la veille de la Passion, ne parvinrent qu'à une connaissance fragmentaire de leur Maître. Vivant avec lui au jour le jour, ils avaient été les témoins de sa sainteté, de sa puissance, de sa passion pour la vérité et la justice ; ils avaient pu contempler sa douceur, son humilité, sa patience, sa bonté et bien d'autres traits encore. Mais il leur manquait de percevoir le principe de tous les faits et gestes du Sauveur, le ressort intime de son activité humaine et de sa vie terrestre, la source jaillissante d'où provenait cette existence irremplaçable dont le court passage ici-bas a bouleversé la face du monde. A cette condition seulement, les disciples du Maître auraient pu découvrir dans l'âme de Jésus un écho direct de la vie éternelle. De là, au soir de la Cène, la requête naïve de Philippe : *Montre-nous le Père et il nous suffit.* Il eut été plus sage de demander à Jésus de dévoiler la cause secrète, le moteur caché de toute son activité humano-divine. Or, en cette nuit des adieux suprêmes, Jésus découvrait précisément à ses disciples son cœur, et c'est le cœur qui explique tout. Car l'amour est au principe de toute

(10) *Pascal.* Ecrit trouvé sur lui après sa mort.

vie et lui donne son orientation et sa fécondité. En révélant, — et de quelle sublime manière ! — tout l'amour dont il débordait pour les siens, Jésus ne manifestait-il pas l'amour même de Dieu dont les divines résonnances faisaient battre son cœur et montaient jusqu'à ses lèvres en un langage qui transportait les apôtres jusqu'au sein du Père ? Aussi ces derniers de s'écrier dans leur enthousiasme : *Voici maintenant que tu parles ouvertement et que tu n'emploies aucune parabole. Maintenant nous savons que tu sais toutes choses et que tu n'as pas besoin que personne t'interroge : c'est pourquoi nous croyons que tu es sorti de Dieu* (11).

Le mystère d'un être n'est-il pas celui de son amour ? La connaissance du cœur du Christ ne peut que nous mener à la connaissance du cœur de Dieu, et connaître le cœur de Dieu, c'est pénétrer au plus intime de son essence, au plus secret de son mystère.

L'AMOUR DE JÉSUS POUR LES HOMMES EST UN AMOUR DE RÉDEMPTEUR

Et tout d'abord le Christ a aimé les hommes, et il les a aimés d'un amour de rédempteur. C'est là, à n'en pas douter, la manifestation la plus tangible du cœur du Christ. Nous pourrons nous demander ensuite si cet amour ne s'appuie pas à un autre plus élevé qui l'explique. Pour l'instant, il convient de s'en tenir à cette première étape de notre recherche.

Que le Christ ait aimé les hommes, cela ne saurait faire question. Les témoins les plus qualifiés qui vécurent avec lui, l'attestent sans ambages. *Ayant aimé les siens qui étaient dans le monde,* écrit saint Jean, *il les aima jusqu'à la fin* (12).

(11) *Jn*, XVI, 29-30.
(12) *Jn.*, XIII, 1.

Ce que fut cet amour ? Un amour de rédempteur. Le Verbe s'est fait chair pour nous sauver du péché. Toute la raison d'être du Christ est là, et donc aussi le sens de son amour. *Je suis venu appeler des pécheurs et non des justes*, affirmait-il lui-même. Des justes, en effet, il n'y en a pas, pétris que nous sommes tous dans la même pâte de péché, cette « massa peccati » dont parle saint Augustin. Jésus est par définition le Sauveur, et tout son amour pour nous le porte à nous libérer du péché et à nous faire revivre dans la grâce.

On pourrait ne pas aller plus loin, et concevoir la rédemption comme le grand acte d'amour par lequel le Christ nous sauve, en sorte qu'étant rachetés par ses souffrances et par sa mort, nous n'avons plus qu'à faire valoir auprès du Père les mérites et les satisfactions de son Fils, à nous en couvrir, pour ainsi parler, pour nous présenter devant Dieu et recueillir les bénéfices du Calvaire. Conception exacte, mais incomplète, et qui ne serait pas d'ailleurs sans quelque analogie avec la doctrine protestante ; selon celle-ci en effet, par la foi au Christ Sauveur, nous nous présentons devant Dieu et nous sommes regardés par lui comme justifiés en son Fils. Telle n'est pas, dans sa réalité profonde, la rédemption. Le Christ ne s'est pas contenté de payer notre dette parce que nous étions des débiteurs insolvables. Il ne nous a pas sauvés à la manière d'un riche bienfaiteur qui solderait le prix nécessaire pour le rachat d'un esclave ou la libération d'un criminel, sans pour autant se solidariser avec lui. Son amour l'a engagé davantage.

Ayant assumé notre nature dans les conditions malheureuses où l'avait placée la chute originelle, le Christ est véritablement devenu l'un de nous. *Il a été éprouvé*, dit saint Paul, *en tout de la même manière que nous, le péché exclu* (13). Dans le même temps,

(13) *Héb.* IV, 15.

son Incarnation l'établissant comme homme aux confins de la divinité, au-dessus donc de toute créature, il devenait notre chef, notre tête, et, par voie de conséquence, notre répondant devant Dieu. Il résumait en lui et représentait toute l'humanité dans son état de déchéance, car il se chargeait de nos iniquités et les prenait à son compte. Devant Dieu justement irrité, le Christ a consenti à porter, en notre nom et à notre place, le poids de la colère divine. En ce sens, l'apôtre ne craint pas d'affirmer qu'il a été fait pour nous péché et malédiction : *Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi, s'étant fait pour nous malédiction* (14). *Celui qui ne connaissait pas le péché, Dieu l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions justice de Dieu en lui* (15).

C'est pourquoi, au Calvaire, ce n'est pas le Christ dans son individualité humaine, ce n'est pas cet homme, Jésus, si parfait qu'il soit, mais distinct et séparé des autres hommes, qui s'immole ; c'est le Christ dans sa dignité sociale de chef, pleinement solidarisé avec l'humanité pécheresse : c'est l'humanité pécheresse elle-même en sa tête, c'est l'homme comme tel, l'homme total qui répare. Pilate, sans le savoir, exprimait admirablement cette vérité quand il présentait Jésus à la foule en disant : *Ecce homo — Voici l'homme.* A ce moment en effet, Jésus est l'homme universel, l'homme de tous les temps, et il porte sur lui, avec les iniquités des siècles, la malédiction qui pèse sur l'humanité. Aussi, quand tout est consommé des exigences de la justice divine, quand Dieu agrée le sacrifice de son Fils et manifeste ostensiblement cet agrément par la résurrection et l'ascension, en Jésus, c'est déjà toute l'humanité qui se trouve agréée et restaurée comme dans son principe et sa tête : *Il nous a ressuscités avec lui,* dira encore saint

(14) *Gal.* III, 13.
(15) *II Cor.*, V, 21.

Paul, *il nous a fait asseoir dans les cieux avec le Christ Jésus et en lui* (16).

Ceci est gros de conséquences en ce qui regarde l'amour que Jésus nous porte. Car Jésus nous a aimés d'un amour sans mesure, de cet amour qui tend à l'identification des êtres qu'il unit. Jésus s'est fait notre rédempteur en nous incorporant à lui comme les membres à leur tête, pour que son expiation soit la nôtre et que notre expiation soit la sienne. Et de même qu'il a voulu ne faire qu'un avec nous dans l'expiation, de même il a voulu que nous ne fassions qu'un avec lui dans notre relèvement et notre salut.

Cette incorporation au Christ fait que notre destinée est étroitement liée à la sienne. Si le Christ nous rachète, nous devons nous racheter avec lui ; si le Christ souffre et meurt pour entrer dans sa gloire, nous devrons, nous aussi, souffrir et mourir pour communier à la même gloire éternelle. Nous sommes indissolublement associés à lui dans sa destinée corporelle et éternelle. Car il n'y a qu'un seul corps mystique dont le Christ est la tête ; il n'y a qu'un Christ total, Jésus et ses membres. Et c'est pourquoi le Maître pourra dire au dernier jour, parlant du plus petit d'entre ses frères humains : *J'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger, j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire,... car chaque fois que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces plus petits, c'est à moi que vous ne l'avez pas fait* (17). Aussi saint Paul n'hésitera-t-il pas à appeler purement et simplement Christ l'Eglise tout entière : *Car, comme le corps est un et a plusieurs membres, et comme tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ* (18).

---

(16) *Ephes.*, II, 6.
(17) *Mat.*, XXV, 42-45.
(18) *I Cor.*, XII, 12.

Le baptême est le point d'insertion de notre être dans le Christ, l'instrument de notre incorporation à lui. Par le baptême en effet, nous devenons membres du Christ, des « christiani » au sens le plus formel du mot. Les autres sacrements ne font qu'intensifier cette union organique ou l'adapter aux différentes nécessités de notre vie dans le Christ.

Par dessus tout, l'Eucharistie consommera cette union. Jésus nous y donne sa chair à manger et son sang à boire : il ne s'agit pas d'absorber le Christ en nous et de le réduire à notre mesure : c'est lui bien au contraire qui nous absorbe et nous transforme en lui, selon le mot de saint Augustin : « Non tu me mutabis in te, sed tu mutaberis in me » (19). Et saint Paul résumera tout le mystère du Christ en cette simple formule : *Christus in vobis spes gloriæ* (20). N'est-ce pas au fond la réplique fidèle de la Parole de Jésus : *Vous en moi, Père, et moi en eux,... afin qu'ils voient la gloire que vous m'avez donnée* (21).

LES EXIGENCES DE CET AMOUR RÉDEMPTEUR

Or un tel amour qui ne tend à rien autre qu'à s'incorporer l'être aimé, est terriblement exigeant. Le Christ veut que nous soyons à lui, en tout semblables à lui, que nous le reproduisions en notre personne, et, dans ce but, il nous entraîne dans les voies qu'il a suivies lui-même, qui ne sont pas des voies faciles. Ecoutons-le plutôt : *Pensez-vous que je sois venu établir la paix sur la terre ? Non, vous dis-je, mais bien la division* (22). *Je suis venu jeter le feu sur la terre, et que désirè-je sinon qu'il s'allume ?* » (23).

(19) *Conf.*, VII, 10.
(20) *Col.*, I, 27.
(21) *Jn.*, XVIII, 23-24.
(22) *Lc.*, XII, 51.
(23) *Ibid.*, 49.

C'est qu'il s'agit de nous faire entrer dans ce grand courant de rédemption et d'immolation inauguré sur la croix par le Christ, et continué dans ses membres, dans tout le corps mystique. Jésus nous associe aux états de sa vie terrestre en vue de nous incorporer plus tard à sa vie glorieuse. Or, dans sa vie de la terre, le Christ fut pauvre, humilié, persécuté, souffrant, crucifié. Son amour le pousse à nous identifier à lui et à nous rendre comme lui pauvres, humiliés, persécutés, souffrants, crucifiés. *Le disciple n'est pas au-dessus du maître, ni le serviteur au-dessus du seigneur. Il suffit au disciple d'être comme son maître, et au serviteur comme son seigneur* (24). Quand les deux fils de Zébédée, conduits par leur mère, lui demandent une place de choix dans le royaume, la réponse de Jésus est nette : *Pouvez-vous boire le calice que je boirai ?* (25).

Les saints ont compris cela. Ils ont accepté ces exigences de l'amour du Christ. Parmi eux, et le premier de tous, saint Paul a possédé magnifiquement ce sens de l'identification au Christ Jésus. Il suffit, pour s'en convaincre, de cueillir au hasard quelques textes de ses épîtres :

J'ai été saisi moi-même par le Christ, (26)

Pour son amour, j'ai voulu tout perdre, regardant toutes choses comme de la balayure, afin de gagner le Christ... afin d'être admis à la communion de ses souffrances, en lui devenant conforme dans sa mort (27).

C'est pourquoi je me plais — dans les faiblesses, dans les opprobres, dans les nécessités, dans les persécutions, dans les détresses, pour le Christ ; car,

(24) *Mat.*, x, 24-25.
(25) *Mat.*, xx, 22.
(26) *Phil.*, iii, 12.
(27) *Phil.*, iii, 8-10.

lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort (28).

Le Christ sera glorifié dans mon corps, soit par ma vie, soit par ma mort ; car, vivre, pour moi, c'est le Christ, et la mort m'est un gain (29).

Nous sommes opprimés de toutes manières, mais non écrasés ; dans la détresse, mais non dans le désespoir ; persécutés, mais non délaissés ; abattus, mais non perdus ; portant toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans notre corps (30).

De même que les souffrances du Christ abondent en nous, de même aussi par le Christ abonde notre consolation (31).

Je n'ai pas jugé que je dusse savoir autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié (32).

La doctrine de la croix est une folie pour ceux qui périssent, mais pour nous qui sommes sauvés, elle est une force divine (33).

Il est fidèle, le Dieu qui vous a appelés à la communion de son Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur (34).

Ceux que Dieu a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que son Fils soit le premier-né d'un grand nombre de frères... Qui nous séparera de l'amour du Christ ? Sera-ce la tribulation ou l'angoisse ? ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou le péril, ou l'épée ? Il est écrit : à cause de toi, tout le jour nous sommes livrés à la mort, et on nous regarde comme des brebis destinées à la boucherie. Mais, dans toutes ces épreuves, nous sommes plus que vainqueurs par celui qui

---

(28) *II Cor.*, XII, 10.
(29) *Phil.*; I, 20.
(30) *II Cor.*, IV, 9-10
(31) *II Cor.*, I, 5.
(32) *I Cor.*, II, 2.
(33) *I Cor.*, I, 18.
(34) *I Cor.*, I, 9.

nous a aimés. Car j'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni les puissances, ni la hauteur, ni la profondeur, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur (35).

Ce qui manque aux souffrances du Christ en ma propre chair, je l'achève pour son corps qui est l'Eglise (36).

Tel est le travail que l'amour rédempteur de Jésus entreprend d'accomplir en nous. *Le Christ en vous*, cette simple parole contient le résumé de l'évangile de saint Paul, de l'Evangile tout court. Le Christ vivant en nous par son action purifiante et sanctifiante ; le Christ vivant en nous et nous modelant à son image pour que nous le reproduisions sans cesse à la face du monde : toute notre vie chrétienne est là, et chacun de nous, s'il est fidèle, doit pouvoir s'appliquer le mot de l'apôtre : *Mihi vivere Christus est — Pour moi, vivre c'est le Christ* (37).

Ce n'est pas sans raison que l'on compare l'amour de Jésus pour l'âme à celui de l'époux pour l'épouse, afin de traduire la puissance, la violence, l'absolutisme de cet amour, et l'union intime qu'il établit entre Jésus et l'âme. Mais le lit nuptial ici, c'est la croix, et l'on comprend que l'Eglise, au nom de tous ses membres fidèles, applique à Jésus cette parole de l'Eglise : *Tu es pour moi un époux de sang* (38).

L'AMOUR MISÉRICORDIEUX DE JÉSUS POUR LES HOMMES

Ce n'est qu'une fois que l'on a bien posé ces conditions rigoureuses de l'amour du Christ pour nous, que

(35) *Rom.*, VIII, 29-39.
(36) *Col.*, I, 24.
(37) *Phil.*, I, 21.
(38) *Ex.*, IV, 26.

l'on peut envisager, pour tenter d'en rendre raison, le côté douceur, tendresse, miséricorde de ce même amour.

A première vue, il semblerait que ces deux aspects de l'amour, rigueur et tendresse, exigence et miséricorde, s'excluent l'un l'autre. Il n'en est rien pourtant. Et nous connaissons l'insistance de l'Evangile sur l'indulgence et la bonté du Sauveur. Les paraboles de la brebis perdue, de l'enfant prodigue ; les pardons accordés à la femme adultère, à la pécheresse du festin chez Simon le pharisien ; le discours après la Cène, sont autant de témoignages que l'on peut invoquer ici en faveur de la mansuétude de Jésus. Le Maître d'ailleurs se plaît en des affirmations comme celles-ci : *Je suis doux et humble de cœur* (39). *Venez à moi, vous tous qui souffrez et qui êtes accablés, et je vous soulagerai* (40). *Je ne suis pas venu appeler des justes, mais des pécheurs* (41). *Je veux la miséricorde* (42). De telles paroles s'opposent-elles à l'absolutisme et aux exigences de l'amour du Christ ? Non pas, elles s'y accordent au contraire en une conciliation parfaite.

Il y a deux manières en effet d'être indulgent à l'égard du pécheur. On peut l'être par faiblesse, telle la mère qui passe à son enfant tous ses caprices ; dans ce cas, la miséricorde est une erreur. Mais on peut aussi faire acte de clémence par le fait de l'excès d'un amour dont la puissance et la clairvoyance ne sont jamais en défaut, d'un amour qui connaît les velléités chancelantes de l'être aimé et qui se sent assez fort pour les étayer de sa douceur, de sa patience et de sa grandeur d'âme ; d'un amour enfin qui ne s'étonne pas des fautes et des chutes, et qui se tient

(39) *Mat.*, XI, 29.
(40) *Mat.*, XI, 28.
(41) *Mat.*, IX, 13.
(42) *Mat.*, XII, 7.

prêt à pardonner au moindre signe de repentir, qui provoquera lui-même ce repentir par sa tendresse et sa bonté, et qui ne deviendra justicier que devant la volonté opposant à l'amour un déni orgueilleux et rebelle.

Un tel amour est fort comme la mort ; rien ne saurait arrêter ses épanchements ; rien, ni les défaillances, ni les reprises, ni les abandons de l'humaine faiblesse : — Pierre, l'apôtre rénégat en sait quelque chose ; — rien, sinon le refus obstiné de répondre à l'amour par l'amour.

Devant ce rejet, il est vrai, l'amour bafoué se cabre et devient terrible : *Malheur à vous, scribes et phasiens hypocrites,... guides aveugles,... vous ressemblez à des sépulcres blanchis qui au dehors paraissent beaux, mais au-dedans sont pleins d'ossements de morts et de toute sorte de pourriture... Serpents, race de vipères, comment éviterez-vous d'être condamnés à la géhenne ?* (43). Il y a même quelque chose de plus effrayant que ces imprécations, c'est le calme de l'amour trahi sans retour qui laisse aller le coupable à sa destinée et qui prononce sur Judas cet arrêt sans appel : *Il vaudrait mieux pour cet homme qu'il ne fût jamais né* (44).

Mais sur le pécheur qui gémit de sa faiblesse, qui crie sa faute vers le ciel dans l'impuissance où il se trouve d'en sortir, sur le pécheur qui tombe et se relève pour retomber encore, Jésus se penche avec une ineffable pitié et consent à pardonner inlassablement. Non que le Maître admette quelque compromission dans la voie du relèvement. Cette voie est toujours la même : c'est la voie de la croix. Jésus ne s'en départira jamais. A Pierre qui lui dit : *Pas cela, Maître*, la réponse ne se fait pas attendre ; elle est dure et brutale : *Arrière, Satan ! car tes sentiments*

(43) *Mat.*, XXIII, passim.
(44) *Mat.*, XXVI, 24.

ne sont pas ceux de Dieu, mais ceux des hommes (45). Au jeune homme riche qui rêve de vie parfaite et sur lequel Jésus pose un regard de dilection, *intuitus eum, dilexit eum*, point d'accommodement : *Vends tous tes biens, puis suis-moi* (46).

Les revendications de l'amour demeurent imprescriptibles. Mais le plus souvent, Jésus y met les formes, si l'on ose dire. Il est d'une admirable patience devant les tergiversations humaines, devant les inintelligences de ses apôtres, jusqu'au jour où, l'âme étant donnée toute, il l'entraîne à sa suite dans le chemin du sacrifice et de l'immolation. Quand Pierre, par trois fois, a protesté de son amour avec un admirable repentir et une humilité sans réserve, quand il s'est entièrement livré à son Maître, Jésus ne lui cache pas le sort qui l'attend. *En vérité, en vérité je te le dis, quand tu étais plus jeune, tu te ceignais toi-même et tu allais où tu voulais ; mais quand tu seras vieux, tu étendras les mains, et un autre te ceindra et te mènera où tu ne voudras pas. Il dit cela*, ajoute l'Evangéliste, *indiquant par quelle mort Pierre devait glorifier Dieu. Et après avoir ainsi parlé, il ajouta : Suis-moi* (47).

Voilà ce qu'est l'amour de Jésus pour les hommes : un amour fort et doux, puissant et calme, exigeant et patient, mais qui entend aboutir coûte que coûte et réaliser cette assimilation du disciple à son Maître, en quoi consiste précisément toute l'œuvre de notre rédemption (48).

fr. Ch.-V. Héris, O. P.

(45) *Mc.*, VIII, 33.
(46) *Mc.*, X, 21.
(47) *Jn.*, XXI, 18.
(48) Ces pages sont extraites du premier chapitre d'un ouvrage « *Le Mystère de Dieu* » qui paraîtra prochainement aux Editions Siloë à Paris.

Convenait-il que le Christ vécût avec les hommes ?

C'est une des parties les plus importantes et malheureusement bien souvent négligée de la Somme théologique que ce bloc de questions de la troisième partie (Q. 27 à 59) *où saint Thomas considère la vie de Jésus. Considération nécessaire sans laquelle demeurerait inachevé le labeur du théologien, puisque la vie du Christ est pour nous un exemple, un secours et une révélation.*

En cherchant à comprendre pourquoi le Christ n'a pas vécu dans la solitude, mais pourquoi au contraire il a choisi de vivre dans le commerce et la société quotidienne des hommes, saint Thomas nous éclaire dans le choix et l'exercice de notre propre vie.

L'article dont nous donnons ici le corps et les réponses aux difficultés est le premier de la question 40 : « *Du mode de vie du Christ* » (*De modo conversationis Christi*).

Le mode de vie du Christ devait être tel qu'il convînt au but de l'Incarnation car c'est pour cela qu'il est venu en ce monde.

Or, il est venu en ce monde premièrement pour manifester la vérité. *Je suis né et je suis venu dans*

le monde, dit-il lui-même en saint Jean (1) *pour rendre témoignage à la vérité.* C'est pourquoi il ne devait pas se cacher en menant la vie solitaire, mais se montrer en public en prêchant ouvertement. C'est la raison pour laquelle il dit à ceux qui voulaient le retenir : *Il faut que j'annonce aussi aux autres villes la bonne nouvelle du règne de Dieu, car j'ai été envoyé pour cela* (2).

Deuxièmement, il est venu pour délivrer les hommes du péché. *Le Christ Jésus est venu en ce monde pour sauver les pécheurs* (3). Et c'est pourquoi, ainsi que le dit saint Jean Chrysostome : « Bien que le Christ eût pu, en restant dans le même lieu, attirer tous les hommes à lui, pour qu'ils entendent sa prédication, il ne l'a pas fait, nous donnant l'exemple, pour que nous allions et recherchions ceux qui périssent, comme fait le berger pour la brebis perdue et comme le médecin se rend auprès des malades (4).

Troisièmement, il est venu pour que *par lui nous ayons accès auprès de Dieu* (5). Et ainsi, il convenait que, vivant familièrement avec les hommes, il donne aux hommes la confiance de l'approcher. Il est dit dans saint Matthieu (6) : *Et il arriva comme il était à table, que beaucoup de publicains et de pécheurs prenaient place avec Jésus et ses disciples.* Ce que saint Jérôme commente ainsi : « Voyant un publicain, converti de ses péchés à une vie meilleure, chez qui se rencontrait la pénitence, eux-mêmes par là ne désespéraient pas de leur salut » (17).

---

(1) *Jn.*, XVIII, 37.
(2) *Lc.*, IV, 42.
(3) *I. Tim.*, I, 15.
(4) *Catena aurea in Luc. cap.* IV, attribuée à saint Jean Chrysostome.
(5) *Rom.*, 5, 2.
(6) *Matt.*, IX, 10.
(7) *Comment. in Matt. Lib.* I.

REPONSES AUX DIFFICULTES

1° MAIS NE SEMBLE-T-IL PAS, QU'ÉTANT DIEU, LE CHRIST N'EÛT PAS DU VIVRE AINSI DANS LE COMMERCE DES HOMMES ?

C'est par son humanité que le Christ a voulu manifester sa divinité. C'est donc en vivant dans le commerce des hommes, car c'est là une propriété des hommes, qu'il a manifesté à tous sa divinité, prêchant, faisant des miracles et vivant parmi les hommes dans l'innocence et la justice.

2° MAIS NE SEMBLE-T-IL PAS, QU'ÉTANT PARFAIT, LE CHRIST EUT DU MENER LA VIE LA PLUS PARFAITE, QUI EST LA VIE CONTEMPLATIVE ET SOLITAIRE ?

On a déjà dit (8) que, à s'en tenir à son essence, la vie contemplative est préférable à la vie active qui met en jeu des actes du corps. Mais la vie active où il s'agit, en prêchant et enseignant, de transmettre aux autres ce qu'on a contemplé est préférable à la vie qui ne comporte que de la contemplation, car une telle vie présuppose l'abondance de la contemplation. C'est donc cette vie là que le Christ a choisie.

3° S'IL EN EST AINSI, POURQUOI LE CHRIST S'EST-IL RÉFUGIÉ PLUSIEURS FOIS DANS LA SOLITUDE, CESSANT AINSI DE NOUS DONNER CONSTAMMENT L'EXEMPLE DE LA VIE LA MEILLEURE ?

Toute action du Christ est pour nous une instruction. C'est donc pour donner l'exemple aux prédicateurs de ne pas se produire constamment en public que le Seigneur s'est retiré de la foule.

Trois raisons peuvent être données de cette solitude :

Parfois à cause du repos corporel. D'après saint Marc (9), le Seigneur dit à ses disciples : « Venez

(8) IIa IIae, q. 182, a. 1 et q. 188, a. 6.
(9) Mc., VI, 31.

vous-mêmes à l'écart, dans un lieu désert, et reposez-vous un peu ». Car nombreux étaient ceux qui venaient et s'en allaient, et ils n'avaient pas même le temps de manger.

Parfois, c'est en raison de la prière. Il est dit dans saint Luc (10) : *Et il arriva en ces jours-là, qu'il sortit dans la direction de la montagne pour prier et il passa la nuit à prier Dieu.* Saint Ambroise dit ici (11) : « Il nous instruit des préceptes de la vertu par son exemple ».

Parfois enfin, c'est pour nous apprendre à éviter la faveur des hommes. Ainsi, à propos du texte de saint Matthieu (12) : *Jésus voyant la foule, monta sur la montagne,* saint Jean Chrysostome écrit : « Par le fait que ce n'est pas dans les villes et sur les places publiques, mais sur la montagne et dans la solitude qu'il s'assoit, il nous enseigne à ne rien faire par ostentation et à nous éloigner des tumultes, surtout quand il faut débattre de ce qui est nécessaire au salut. »

(10) *Lc.*, VI, 12.
(11) *Expositio in Luc. Lib.* V, nom 42.
(12) *Hom.* XV *in Matt.*,

Le Christ parmi les hommes

Voici, signé du R. P. Dehau, un commentaire de la réponse à la première difficulté de l'article premier de la question 40, *troisième partie, de la Somme théologique, article dont on a pu lire la traduction ci-dessus, pages* 20 *à* 23.

Se demandant pourquoi il convenait que le Christ fréquentât les hommes, saint Thomas se fait l'objection: puisque Dieu est solitaire, il aurait semblé que le Christ, pour manifester Dieu, eût dû demeurer solitaire.

Il répond : « C'est par son humanité que le Christ a voulu manifester sa divinité. C'est donc en vivant dans le commerce des hommes — car c'est là une propriété des hommes — qu'il a manifesté à tous sa divinité, prêchant, faisant des miracles, et vivant parmi les hommes dans l'innocence et la justice. »

SAINT Thomas, à cette objection première, répond d'un mot, ou plutôt de trois mots, dont il faudra tâcher de mesurer la profondeur pour en saisir l'efficacité. Il s'agit en effet de manifester la divinité, mais de manifester la divinité par l'humanité. C'est pourquoi la sainte Eglise termine de la même manière toutes ses oraisons liturgiques adressées au Seigneur, *per Jesum Christum*. Cet ordre de la prière qui monte vers Dieu est exactement celui de la manifestation qui descend vers les hommes. Disons tout de

suite que, sans cet ordre, toute incarnation imaginable ne pourrait avoir sa raison d'être, ni atteindre son but. Elle ne serait même pas, si l'on peut dire, car l'être est un. On ne parvient à l'être et on ne s'y maintient que dans la mesure où l'on parvient à l'unité et où l'on se maintient dans l'unité, et ceci, sous toutes les hypothèses et dans tous les systèmes.

En effet, toute incarnation sera toujours, nécessairement, l'union de la nature divine et d'une nature créée. Or aucun dualisme ne s'explique par lui-même, il faut toujours le ramener à une certaine unité pour le rendre intelligible. L'union ne s'explique que par l'unité. Prenons par exemple la nature humaine en elle-même, selon une analogie indiquée déjà par plusieurs Pères de l'Eglise, et en particulier par le Symbole de saint Athanase. Cette analogie est d'ailleurs assez perfide, il faut en user avec précaution, mais sur un point, elle est lumineuse. La nature humaine en comporte, pour ainsi dire deux ; la nature spirituelle et la nature animale, « anima et caro unus est homo ». Partout ailleurs que dans l'homme, ces deux natures sont complètement séparées l'une de l'autre. La nature angélique ne trouverait aucun intérêt, aucune utilité concevable pour elle-même, pour sa propre perfection, à se manifester sous des formes animales. Chez l'homme, l'âme s'unit au corps, mais il faut nécessairement que ce soit pour la perfection de l'âme elle-même. L'âme est plus parfaite que le corps, et jamais le plus parfait ne trouve sa finalité dans le moins parfait. L'âme humaine spirituelle dans ses sommets, n'est pourtant pas un pur esprit ; elle n'est qu'une partie du tout, du composé humain : l'âme séparée n'est pas l'homme.

Il faut bien comprendre cette loi foncière de la nature humaine pour s'expliquer le rôle immense et indispensable de l'art, de la poésie, de la chose bien écrite, qui seule parviendra à s'imposer et à durer

Sans doute, la valeur de l'expression n'est rien si on la compare au prix de l'idée en elle-même, mais l'idée ne passera jamais jusqu'à nous et ne restera jamais parmi nous, dans notre mémoire et dans notre cœur, si elle n'a pas eu s'incarner dans une expression extérieure et sensible, adéquate et la plus parfaite possible. C'est bien en effet une incarnation.

Voilà le point précis de notre analogie. Ce point précis, nous insistons pour qu'on le remarque soigneusement avec tout le soin qu'exige l'emploi des analogies, de celle-ci en particulier si facile à exagérer, et à fausser par le fait même. Dieu aussi s'est incarné. En lui aussi il y a deux natures. Pour que l'incarnation soit quelque chose d'un, c'est-à-dire soit quelque chose, il faut nécessairement qu'au moins dans sa manifestation, la nature divine dépende de la nature humaine, en d'autres termes, que Dieu ait décrété de ne manifester sa divinité que par son humanité. Quand l'apôtre Philippe dit à Notre-Seigneur : *Montre-nous le Père, et cela nous suffit*, le divin Maître lui répond deux choses : il se plaint d'abord que ses apôtres aient vécu si longtemps avec lui sans deviner l'économie essentielle de son Incarnation, il proclame ensuite que celui qui le voit, voit le Père. Le Père invisible et inaccessible ne se manifeste que par le Fils, et la divinité du Fils ne se manifeste que par son humanité. De même que nous n'avons accès au Père que par le Fils, *per quem habemus accessum ad Patrem*, de même nous n'avons accès à la divinité que par l'humanité. Ceux qui refusent de suivre cet ordre voulu et révélé par Dieu, ceux-là n'aboutissent pas. Ils ne connaîtront pas la voie de la paix. La paix du Seigneur ne sera pas dans leurs cœurs, parce que la crainte du Seigneur et de ses décrets irréfragables n'est pas devant leurs yeux pour éclairer leur chemin, *non est timor Domini ante oculos eorum.*

Il faut absolument accepter, sous peine de se fermer irrévocablement toutes les perspectives, cette décision divine et définitive en vertu de laquelle la manifestation de la divinité dépend en quelque sorte de celle de l'humanité. Quand Philippe dit : voir le Père, cela nous suffit, il faut lui répondre : cela cela ne suffit pas à nous et pour nous de fait. suffirait peut-être en soit, de droit purement divin ; cela ne suffit pas à nous et pour nous, de fait. Le Père a juré et il ne s'en repentira pas, de s'envelopper éternellement dans sa lumière inaccessible, pour tous ceux qui ne veulent pas voir que le Fils est venu à nous dans le temps afin d'être l'un de nous, converser avec nous et manifester le Père par cette conversation même. Thérèse dit bien aussi, « solo Dios basta », Dieu seul suffit, mais c'est Thérèse de Jésus qui parle, et on ne peut pas plus la séparer du Jésus de Thérèse, qu'on ne peut séparer le Père de sa manifestation par le Fils seul et par la seule humanité du Fils.

L'humanité du Christ doit se manifester par ce qui est le propre de toute vie humaine : la vie sociale.

Il s'agit donc de manifester le plus pleinement possible, dans une lumière qui s'impose à tous les yeux, même les plus distraits et les plus malveillants, de manifester disions-nous, l'humanité du Christ et de la vie humaine du Christ. — Or la vie humaine proprement dite, ce n'est pas ce qui parmi nous, en quelques exceptions, en une petite élite, participe à la vie divine ou angélique, ce n'est pas la vie solitaire, c'est la vie sociale. « conversando cum hominibus, quod est proprium hominis ». Enracinons dans notre mémoire ces mots merveilleux qui résument tout notre présent travail. Le propre de l'homme, c'est de converser avec les autres hommes dans tous les sens que peut prendre ce mot si grand et si

simple : converser. Le propre de l'homme, ce n'est pas la vie solitaire qui monte vers les choses divines et s'enfonce dans le silence ; le propre de l'homme, ce n'est pas non plus l'autre vie solitaire qui descend vers une animalité supérieure et s'immerge dans le charme chatoyant du monde des sens ; le propre de l'homme, c'est le commerce avec la raison de ses semblables, commerce sans lequel il ne peut ni développer sa raison à lui, ni développer celle de ses semblables. C'est parce que la cité seule assure ce développement parfait, que l'homme est un animal politique, comme disait Aristote, aussi bien et par le fait même qu'il est un animal raisonnable.

L'homme d'ailleurs ne parviendra jamais à ce développement parfait si ses yeux et son cœur ne s'élèvent souvent vers la sphère des réalités spirituelles, pas plus que s'il ne promène souvent son regard et sa pensée sur le monde sensible, inférieur à lui, mais nécessaire à son expérience et à son alimentation intellectuelle. Par ces deux bouts de sa connaissance, il plonge dans des domaines qui ne sont pas précisément et exclusivement humains. S'il veut faire éclater la propriété de sa nature, ce sera toujours en se hâtant de revenir joyeusement à la conversation humaine.

Cette conversation étant une propriété humaine, « proprium hominis », implique donc une certaine unité en tant que propriété, mais en tant qu'humaine, elle implique aussi une certaine multiplicité dans les différentes formes et sous les différents modes qu'elle peut revêtir. Cette diversité si naturelle à tout ce qui est humain de quelque façon que ce soit, est ici d'autant plus nécessaire qu'il s'agit, dans le cas présent, de manifester Dieu par des réalités humaines. Or selon la doctrine dionysienne, plus un être est haut et simple, plus il faut en multiplier les symboles inférieurs et imparfaits ; si c'est donc bien la divinité

qu'il s'agit de manifester par l'humanité, les différents aspects, les différentes activités de cette humanité devront eux-mêmes se manifester tour à tour.

Cela sera encore plus nécessaire si l'on veut frapper les yeux de tous les hommes, c'est-à-dire des yeux plus sensibles tantôt à telle perspective humaine, tantôt à telle autre. Les uns seront frappés par les miracles, *miraculà faciendo*, les autres par le spectacle d'une vie parfaitement innocente et juste, *innocenter et juste*, d'autres yeux se fermeront tout simplement pour que les oreilles écoutent plus pieusement les merveilles de la prédication, *prædicando*.

A cette pleine et multiple manifestation humaine, ne serviront pas seulement les activités de la vie publique : la vie cachée pendant trente ans y contribuera autant et à certains points de vue, plus encore que tout le reste. Il ne faut pas nous laisser égarer et tromper par cette antinomie, par cette opposition dans les termes, entre manifestation et vie cachée. Rien ne fait valoir la lumière comme les ténèbres d'où elle jaillit ; les éclairs dans la nuit ne sont si aveuglants que grâce à l'obscurité qui précède et suit l'illumination d'un instant. *Jésus leur était soumis.* Ce mot est le grand enseignement, en un sens, le plus grand de tous, celui dont nous avons le plus besoin, on pourrait dire le seul dont notre orgueil ait besoin, puisqu'il suffirait à le guérir et que cette guérison serait la parfaite santé. Il ne nous atteindrait pas peut-être à cette profondeur, s'il n'était pas la seule étoile qui brille dans la nuit, au firmament de l'Evangile de l'enfance, disons plus précisément, de ce qu'on pourrait appeler, l'Evangile de Nazareth. Dans ce monde divin, comme disait le poète, « tout chante, tout m'instruit », tout est éloquent ! Souvent, tout doit se taire ; parfois Dieu lui-même. Son silence est le suprême enseignement.

Appuyons encore sur un point de cette doctrine.

Le Christ représente un cas unique, le cas de l'homme-Dieu. Ce n'est ni un Dieu comme pouvait se le figurer Aristote, ni un homme comme les autres, puisqu'il est Dieu. C'est un être évidemment extraordinaire à ce point de vue, il doit mener la vie ordinaire, commune de l'humanité, c'est d'ailleurs le caractère de bien des privilèges surnaturels, d'obliger ceux qui en sont favorisés à ne se fondre que davantage dans la vie commune.

Si Jésus n'était que Dieu, sa vie devrait être la vie divine, donc contemplative et solitaire. S'il n'était que le sommet de la pure humanité, il devrait aussi mener la vie la plus parfaite pour l'homme, *perfectissima*, peut-être en même temps la plus dangereuse pour les autres hommes, *periculosissima*, mais pas pour lui. Donc si nous regardons isolément et la nature divine et la nature humaine, elles exigent toutes deux avec autant d'énergie, proportion gardée, la vie solitaire ; elles l'exigent avec une énergie qui d'ailleurs devient infinie quand il s'agit de Dieu, parce que Dieu est infini dans tout ce qu'il est. Mais si nous considérons non plus le Dieu, non plus l'homme, mais l'homme-Dieu, c'est la vie ordinaire et commune de l'humanité qui seule lui convient.

fr. P.-Th. Dehau, O. P.

Une nouvelle traduction liturgique du Psautier

UNE nouvelle commence à se répandre, destinée à être bien accueillie de beaucoup de ceux qui sont voués à la récitation quotidienne de la prière canoniale. L'Institut biblique pontifical de Rome, confié à la Compagnie de Jésus, vient de faire paraître une traduction latine des psaumes d'après l'hébreu ; il y a joint une traduction des cantiques du bréviaire, d'après le texte original, hébreu ou grec (1). Quelques trop rares exemplaires, déjà arrivés en France, commencent à satisfaire la curiosité de nombreux intéressés. L'ouvrage est précédé d'un *Motu proprio* de Sa Sainteté Pie XII, autorisant l'usage de ce nouveau texte, élaboré sur son ordre, pour la récitation privée ou publique de l'office divin, dès que l'édition liturgique sera sortie des presses vaticanes (2).

(1) Liber Psalmorum cum canticis breviarii romani, nova e textibus primigeniis interpretatio latina cum notis criticis et exegeticis cura professorum Pontificii Instituti Biblici edita ; Rome 1945.

(2) La *Documentation Catholique* du 27 mai 1945 (t. XLII, n° 939) a donné la traduction française du *Motu proprio* et publié un article de présentation du nouveau psautier, dû à M. Renié.

Il y a là un événement dont quelques mots d'histoire feront ressortir l'importance. Jusqu'à maintenant l'Eglise grecque lit officiellement l'Ancien Testament dans la version grecque dite des Septante, réalisée peu à peu au cours des trois derniers siècles avant notre ère : travail remarquable pour une époque privée de ces instruments indispensables que sont un dictionnaire, une grammaire, une concordance, mais entaché de multiples imperfections. Cette version servit de base à une traduction latine destinée à l'Occident chrétien. A la fin du quatrième siècle, saint Jérôme entreprenait, d'après l'hébreu directement, une nouvelle traduction latine bien supérieure à celle jusque-là en cours et qui peu à peu se répandit universellement, au point de mériter le nom de Vulgate. Le succès ne fut pas total, puisque le livre des Psaumes n'y participa point. L'usage liturgique l'emporta sur le souci de l'exactitude. On continua à les chanter sous leur forme reçue et l'on se contenta d'adopter (bien lentement) une révision du texte assez superficielle et d'après le grec, faite par saint Jérôme lui-même avant d'avoir recours à l'original. C'est ce texte révisé, appelé psautier gallican, qui est imprimé dans les éditions de la Vulgate et qui est employé dans l'office divin, excepté quelques églises comme celle de Milan, ou le chapitre de Saint-Pierre du Vatican, fidèles à une ancienne forme, appelée psautier romain.

Malgré les retouches opérées par saint Jérôme, les psaumes ne sont pas toujours faciles à comprendre : que de passages n'offrent pas de sens ou ne laissent pas clairement percevoir la suite des idées. Chacun a pu s'en rendre compte, cependant que les hébraïsants dénoncent les infidélités à l'original. Sans doute, dans l'ensemble nous possédions une image suffisamment exacte du livre inspiré, les défauts n'affectaient que des détails. Mais on comprend que le respect et l'amour de la parole de Dieu aient fait souhaiter voir dispa-

raître des taches incontestables et posséder un accès plus aisé à cette prière, qui a été de tout temps la grande école de la piété chrétienne (3). Ce vœu est maintenant exaucé.

D'autres organes plus techniques apprécieront les mérites professionnels, pour ainsi dire, de la nouvelle version. Qu'il suffise ici d'indiquer les très grandes lignes. Les traducteurs ont voulu garder le juste milieu entre une timidité et une audace critiques excessives. Ils n'ont donc pas exclu toute correction du texte hébreu actuel ; celui-ci, quelle que soit son autorité, a enregistré des fautes inévitables au cours des transcriptions répétées. Là où l'erreur et le remède à lui apporter sont communément reconnus par les spécialistes, mieux valait ne pas s'astreindre à suivre servilement un guide faillible, et lui préférer les leçons meilleures présentées par les anciennes versions. En quelques cas même, on a eu recours à des reconstitutions conjecturales, toujours recommandées par de solides raisons. Mais il n'était pas possible de faire plus que quelques pas dans une voie où l'on risque vite de tomber dans l'arbitraire. Un critique n'engageant que lui-même peut à bon droit proposer des corrections qu'une édition officielle, ou susceptible de le devenir, ne pouvait se permettre.

D'autre part, la traduction a retenu dans la mesure du possible des expressions traditionnelles. C'est ainsi

(3) On lira avec profit à ce sujet J. COPPENS, *Pour une version latine du psautier sur la base du psautier gallican à l'usage de la récitation privée*, dans Ephemerides Theologicæ Lovanienses, XV (1938), pp. 5-33. On y trouvera une bibliographie très complète. Cet article, écho amplifié de souhaits déjà formulés par d'autres, traçait un programme très sage et mesuré et indiquait les règles à suivre pour le recours à l'hébreu et la conservation des expressions traditionnelles. Il semble que la nouvelle œuvre s'en soit très largement inspirée ; elle s'est même montrée plus audacieusement novatrice que M. Coppens surtout sur le second point.

qu'au nom propre de Iahweh, appellation nationale du Dieu d'Israël, correspond le mot de « Seigneur », consacré par l'usage des Septante et que saint Jérôme avait également adopté dans la Vulgate. Il était inutile, par un souci quelque peu pédantesque d'exactitude d'abandonner un terme qui résume si heureusement la piété des psaumes : non pas encore le sentiment filial inculqué par l'Evangile, mais l'attachement affectueux et désintéressé du serviteur pour son maître.

Par contre, les noms propres de lieu ont été fidèlement respectés, alors que la Vulgate, suivant les Septante, les avait souvent traduits d'après l'étymologie. On n'a pas transposé ou paraphrasé certaines locutions propres à la Bible, comme « voie » pour désigner la conduite morale. On a abandonné certaines formes de basse latinité que n'évitait pas l'ancienne version et on a tendu vers un latin plus classique, tout en conservant dans la mesure du possible le style de saint Jérôme, qui est devenu en quelque sorte traditionnel. C'est ici le point où les facteurs de goût personnel jouent le plus grand rôle et il est probable que la mesure adoptée par les traducteurs sera très diversement appréciée.

Cette nouvelle version va donc être autorisée dans la liturgie. Il ne s'agit pas de l'imposer obligatoirement, mais de l'offrir au libre choix des individus ou même des communautés. C'est une sorte de plébiciste qui est ainsi organisé. Il est vraisemblable, en effet, que l'autorité ecclésiastique désire l'unité du texte des psaumes dans les liturgies de langue latine et que, dans ses intentions, la diversité ne doit être que provisoire. Mais, avant de sanctionner définitivement une innovation si unique dans l'histoire, il y avait lieu de procéder à une sorte de mise à l'essai.

Nul ne s'en étonnera. On sait que les définitions dogmatiques sont précédées d'une enquête diligente sur l'état de l'opinion dans l'Eglise, qu'avant la ca-

nonisation d'un serviteur de Dieu les fidèles sont appelés à témoigner de ses vertus et à exprimer leur désir de les voir consacrées par l'autorité compétente. Celle-ci ne se borne pas à proclamer le résultat d'un scrutin : elle juge en suprême instance. Mais son jugement arrive peu à peu à maturité grâce aux recherches patientes ou au sentiment spontané de ses enfants.

Combien plus cette loi définissant les rapports entre l'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée, ne devait-elle pas être observée avant l'approbation définitive d'une nouvelle version des psaumes. Ce qui est en jeu, ce n'est pas seulement, comme pour tout autre livre inspiré, l'exactitude de la traduction ou son exemption d'erreur doctrinale, mais encore son adaptation à la prière publique. On conçoit que les usagers soient consultés sur un texte qui n'est pas l'œuvre de religieux voués par profession à la psalmodie chorale, et que l'intervention dernière des chefs soit préparée par le vœu du peuple chrétien.

Il est certain, en effet, que la disparition éventuelle de l'ancien psautier éveillera des regrets et des appréhensions procédant de sentiments très légitimes. Il n'y faudrait pas voir simplement l'expression d'une routine étroite : sans doute, on éprouvera au début quelque gêne à oublier des mots gravés dans la mémoire ; la méditation sera entravée par la nécessité de suivre de près un texte nouveau, pour ne pas se laisser surprendre par le retour instinctif des formules familières. On consentirait volontiers à ces petites incommodités pour rentrer plus pleinement dans l'élan de la prière inspirée. Mais ce n'est pas tout.

On va perdre une vieille chose dont la patine avait un charme avec lequel ne pourra rivaliser l'éclat du

(4) Rappelée par Léon XIII à propos des études bibliques dans l'Encyclique *Providentissimus;* Ench. Bibl. n° 94; cf. n° 137.

neuf. La vie religieuse avait si longtemps passé par ces mots, peut-être obscurs, incorrects ou maladroits, que leur répétition évoquait immédiatement de longs efforts d'union à Dieu et créait déjà une atmosphère favorable au recueillement. Comme des mousses minuscules lentement formées donnent aux pierres d'un ancien monument une coloration inimitable, ainsi tous ces souvenirs dont s'était peu à peu chargé le texte liturgique lui conféraient une beauté délicate qu'on demanderait vainement à la meilleure traduction. Et il ne s'agit pas là d'un fait limité à la vie d'un individu. On pourrait alors admettre une désuétude progressive de l'ancien psautier : on n'obligerait pas à l'abandonner dans la récitation privée ceux qui s'y sentiraient trop attachés, tandis que les jeunes clercs adopteraient sans discussion la nouvelle version.

Mais, en réalité, c'est toute l'Eglise qui a prié par le psautier. Que nous en ayons ou non conscience, ces mots sont porteurs d'une expérience collective, d'une tradition. Ce n'est pas l'hébreu, ce n'est pas une traduction idéale qu'ont commentés les Pères de l'Eglise ou tant de pieux auteurs ; c'est ce psautier qu'il est question d'abandonner. Les aspérités du texte qui arrêtent, dit-on, l'esprit avaient excité leur ingéniosité. Ce que l'on nomme un peu dédaigneusement contre-sens ou non-sens leur a souvent fourni l'occasion de profondes considérations, et ils voyaient dans ces difficultés une disposition du Saint Esprit pour accroître notre zèle à scruter le livre saint. L'accès à toute cette richesse va être fermé par la disparition du vieux texte. Sa puissance incantatoire ne saurait être égalée par une traduction plus claire, mais coupée de toute attache avec le passé.

De telles craintes, auxquelles Sa Sainteté Pie XII fait allusion dans son *Motu proprio,* procèderaient d'un juste amour pour une tradition ecclésiastique vénérable. Mais ne grossiraient-elles pas le danger ?

Les Pères ont commenté des textes divers que ne reproduisent exactement ni le psautier romain, ni le psautier gallican dû à saint Jérôme. Et la récitation liturgique néglige les titres des psaumes, qui ont précisément donné lieu aux tours de force les plus prestigieux de saint Augustin : de ces indications obscures et fragmentaires, le grand docteur avait su tirer les enseignements dogmatiques les plus hauts. Qui se douterait même qu'il y eût quelque chose à éclaircir, s'il s'est borné à lire son bréviaire ? et en quoi l'adoption d'un nouveau texte le gênera-t-elle pour goûter ces commentaires, s'il a le loisir d'y recourir ?

Passons sur l'époque patristique. Ne retenons que le Moyen-Age et les temps modernes. Ce charme qui se dégage des vieilles choses polies par l'usage, chargées par le temps d'une rare patine, exige une vaste culture pour être ressenti. Ces allusions multiples dont résonne la psalmodie, ne sont reconnues que d'initiés en petit nombre. L'Eglise est la mère de tous, des simples, comme des érudits et des lettrés. Mais elle se doit de montrer d'abord sa sollicitude maternelle à l'égard des petits plutôt que des privilégiés de la culture. Tel un urbaniste, elle va faire pénétrer l'air et la lumière dans des quartiers populaires, dont les touristes aimaient le pittoresque vétuste et quelque peu sordide. Il est normal qu'elle songe au profit que retirera le plus grand nombre d'un psautier plus clair et plus fidèle et qu'elle sacrifie le plaisir subtil pris par une élite à une antiquité précieuse.

Le meilleur de ce trésor traditionnel se conservera d'ailleurs, malgré l'abandon éventuel de l'ancienne version. Les exemples ne manquent pas pour nous inspirer confiance. Les Introït de la deuxième et de la troisième messes de Noël ont enregistré parallèlement deux traductions différentes des noms donnés

au Messie par le livre d'Isaïe (5) : d'une part, « Merveilleux, Dieu » d'après la Vulgate et le sens authentique de l'hébreu, d'autre part « Ange du grand conseil », d'après la vieille version latine, calquée sur l'excessive liberté des Septante.

Origène, saint Augustin, saint Cyrille d'Alexandrie, d'autres sans doute, ont commenté avec bonheur un contresens des Septante : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas » (6). Ils ont à cette occasion exposé la nécessité de la foi pour parvenir au don meilleur de l'intelligence assurant une pénétration savoureuse des mystères divins. L'adoption de la Vulgate, qui traduit : « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas », n'a nullement disqualifié cette doctrine, dont on retrouve l'écho dans la Constitution dogmatique de la foi catholique, sanctionnée par le Concile du Vatican (7).

L'Evangile nous apprend à mettre la fidélité à la parole de Dieu au-dessus des traditions humaines (8). Il s'agissait dans le cas de la pratique condamnée par Notre-Seigneur d'une infidélité grave à la parole de Dieu. Mais la leçon mérite néanmoins d'être appliquée à des cas de bien moindre importance. Le texte inspiré a le droit d'être préféré à tous les commentaires : pour le mieux comprendre, il est légitime de sacrifier au besoin certaines habitudes, mêmes traditionnelles. Il serait déraisonnable de s'attacher à des contresens ou à des obscurités, parce qu'ils ont été le prétexte de beaux enseignements de nos pères dans la foi. Et grâce à Dieu, il est possible de garder les seconds en corrigeant les premiers.

Un respect trop superstitieux de la tradition ecclésiastique pourrait paralyser l'élan de vie des chré-

(5) *Is.*, IX 5. Le texte complet dit : « Merveilleux conseiller, Dieu fort ».
(6) *Isaïe*, VII, 9.
(7) Denzinger, 1796, 1799, 1800.
(8) *Mat.*, XV, 1-6; *Marc*, VII, 1-13.

iens. La tradition ecclésiastique est porteuse de la Tradition divine, sans s'identifier à elle dans tous ses détails. Elle contient des éléments humains, vis-à-vis lesquels ne nous est pas demandée la même attention scrupuleuse à ne rien laisser perdre qu'exige la Vérité révélée.

L'humanité, ni l'Eglise ne peuvent désormais borner leurs ambitions à faire l'inventaire de leur passé. Certains sont voués, dans l'intérêt de tous, à cette tâche indispensable ; mais le grand nombre doit se résigner à n'avoir de ce passé qu'une connaissance sommaire et aller directement aux grandes sources de vie, dont l'Ecriture est la plus abondante. Demander davantage serait stériliser dans le présent ce génie créateur que nous admirons dans nos aînés. Il n'est pas dit que dans l'ensemble nous fassions mieux qu'eux ; mais, si nous ne voulons les dépasser là où nous le pouvons, nous risquons de ne pas les atteindre à-même où nous le voudrions.

A l'heure actuelle, après tant de travaux sur la Bible et les Psaumes en particulier, il est possible de réaliser un traduction meilleure que celle des Septante, meilleure même que celle de saint Jérôme d'après l'hébreu, qui ne réussit pas à s'implanter dans l'usage. Et on peut sans présomption estimer que ces améliorations sont assez considérables pour contrebalancer les inconvénients d'un changement qui sacrifie non seulement des habitudes matérielles, mais aussi, dans une mesure restreinte, certaines valeurs traditionnelles.

Il s'agit, en effet, de fournir à la piété chrétienne un texte intelligible, apte à nourrir la dévotion. L'Evangile nous met en garde contre un bredouillement inintelligible dans la prière, qui attacherait plus d'importance aux mots qu'aux sentiments du cœur (9).

(9) *Mat.*, VI, 7.

Saint Paul voulait que son intelligence eût part à sa prière et préférait cinq mots bien compris, capables d'instruire l'Eglise, à dix mille inintelligibles (10). Les textes liturgiques sont faits normalement pour être compris. *Lex orandi, lex credendi.* Cette vérité a été perçue de plus en plus vivement depuis quelques décades et les essais se sont multipliés pour offrir au lecteur du bréviaire un sens satisfaisant des psaumes en utilisant le texte original. Il était temps de mettre ce vin nouveau dans des outres neuves, c'est-à-dire de nous livrer la pensée authentique des psalmistes grâce à une traduction latine fidèle. Les artifices typographiques qui juxtaposaient aux paroles liturgiques une traduction inspirée de l'hébreu ne faisaient guère qu'ajouter un morceau d'étoffe neuve à un vieux vêtement (11). L'esprit était distrait de la vraie prière par la gymnastique mentale qui lui était imposée. On peut espérer que nous allons avoir désormais le moyen de faire nôtres à moins de frais la richesse religieuse de la psalmodie.

Une expérience va commencer. Souhaitons qu'elle n'aboutisse pas à un retour en arrière pur et simple, mais qu'elle provoque plutôt les retouches de détail, notamment dans le style, qui apparaîtraient désirables. Puisse surtout cette initiative papale rappeler aux chrétiens le devoir de renouvellement continuel qui leur incombe par une fidélité croissante à la règle de vie contenue dans l'Ecriture.

Recedant vetera ; nova sint omnia :
Corda, voces et opera (12).

A.-M. DUBARLE, O. P.

---

(10) *I Cor.*, XIV, 15-19.
(11) *Mat.*, IX, 16-17.
(12) Hymne des Matines du Saint-Sacrement.

La Prière de l'Eglise

L'article de Dom Beauduin, La liturgie, source de vie spirituelle, *publié dans* La Vie Spirituelle (1) *a été apprécié sévèrement dans le Bulletin de l'Apostolat de la Prière :* Le Messager du Cœur de Jésus (2). *Dans cet article, Dom Beauduin faisait remarquer que « l'apostolat de la prière est organisé depuis des siècles par la Sainte Eglise. L'intention non mensuelle mais quotidienne est précisée dans les collectes, les antiennes et les hymnes, en conformité avec le mystère ou la fête célébrés. Les succédanés modernes trouvent leur excuse dans l'oubli où est tombée la liturgie... »*

La Vie Spirituelle *est bien d'accord, et ces lignes, comme du reste tout l'article, quoiqu'on ait voulu insinuer, expriment sa pensée en même temps que celle de Dom Beauduin. Nous pensions faire la mise au point qui s'imposait, lorsque Dom Beauduin a accepté de nous donner sa réponse au R. P. Parra, dont le* Messager du Cœur de Jésus *déclinait la publication. On sera heureux de lire ce bel exposé serein et précis. Nous avons cru utile, par souci d'objectivité, de le faire précéder des passages les plus importants de l'article du R. P. Parra.*

N. D. L. R.

(1) *La Vie Spirituelle.* Numéro spécial, *Les 25 ans de La Vie Spirituelle.* Octobre 1944, t. LXXI, p. 333-351.

(2) *Le Messager du Cœur de Jésus,* Février 1945, p. 63-67.

Après avoir exposé la thèse de Dom Beauduin, le R. P. Parra écrit :

Il est fâcheux pour l'auteur qu'au même moment où paraissait son article, le *Messager* ait publié une lettre apostolique de S. S. Pie XII à l'occasion du Centenaire de l'*Apostolat de la Prière* et qui ne parlait pas de même.

Il veut, dit-il, à l'occasion du Centenaire de l'œuvre « la louer comme il se doit, et aussi exhorter tous les fidèles à en faire partie ».

Il continue : « Combien étroitement cette œuvre est liée au progrès de l'Eglise et au bien des âmes, cela est facile à percevoir. » Et il le prouve.

« Pour que cette armée innombrable de priants ne disperse pas ses forces... mais les concentre sur un point, tous les mois, une double intention de prière est proposée à tous les associés, que le Pontife romain lui-même examine, approuve et renforce de sa bénédiction céleste. »

.....

J'entends bien que ce Dom Beauduin pourra objecter à la valeur de cette littérature de jubilé qu'il prendra, sans doute, pour eau bénite de cour ; à laquelle, en tout cas, on ne s'arrête pas quand il s'agit de traiter la question par le fond. Quoiqu'il en soit de cette façon d'écarter en un tournemain un document qui gêne, que Dom Beauduin se rassure, Pie XII a traité, et par le fond, la question qui est toute la raison de son attaque contre *l'Apostolat de la Prière*.

Il s'agit de savoir s'il peut exister, s'il est bon qu'il existe, à côté de la prière officielle de l'Eglise, une autre prière qui serait pour les âmes une source pure de vie spirituelle.

L'Ecyclique *Mystici corporis* a traité le problème, si problème il y avait, et l'a résolu avec une clarté éblouissante.

Dans la troisième partie de l'Encyclique, Pie XII se préoccupe de signaler, autour de la doctrine qu'il vient d'exposer « des erreurs qui, dit-il, naissent de l'étude de cette doctrine difficile, menée par certains selon leurs

propres idées, non sans grand danger pour la foi catholique et perturbation pour les esprits ».

Et voici une des erreurs qu'il précise et condamne.

« Il y en a aussi qui dénient à nos prières toute valeur d'impétration proprement lite ou qui tentent de répandre l'opinion que les prières privées ont peu de valeur, celles qui ont une vraie valeur étant plutôt les prières publiques présentées au nom de l'Eglise, puisqu'elles partent du Corps mystique même de Jésus-Christ. C'est là aussi une erreur, car le Sauveur ne s'unit pas seulement son Eglise comme une épouse très chère, mais encore, en elle, les âmes de chacun des fidèles avec lesquelles il est très heureux de s'entretenir intimement, surtout après la sainte communion. Et quoique la prière publique, comme procédant de notre Mère l'Eglise, à cause de sa qualité d'Epouse du Christ, l'emporte sur toute autre, cependant toutes les prières, mêmes privées, ne manquent ni de valeur ni d'efficacité et contribuent même beaucoup à l'utilité du Corps mystique dans lequel rien de bien, rien de juste n'est opéré par chacun des membres, qui, par la communion des saints, ne rejaillisse aussi sur le salut de tous. »

Voilà donc, et cette fois dans une Encyclique où le Pape enseigne officiellement, et, en même temps qu'il expose la vérité, signale et condamne des erreurs, voilà exécuté notre exécuteur et de main souveraine.

Et le R. P. Parra termine ainsi :

Dom Beauduin se plaint, et nous avec lui, des préjugés tenaces auxquels se heurte la piété liturgique. Il cite cette affirmation vraiment étrange d'un « auteur très estimé », dont il préfère taire le nom : « La liturgie n'a qu'un rôle occasionnel et très secondaire ; on pourra crier que c'est beau, sans croire cependant que cela est vrai. Peu de personnes ont parlé de leur douceur en termes plus prenants que Renan ». Nous plaignons l'auteur « estimé », qui a de la liturgie une idée aussi basse. Nous approuvons Dom Beauduin de citer son affirmation comme un type de « préjugé tenace ».

Mais nous lui demandons, quand il parle de l'*Apos-*

tolat de la Prière, de ne pas céder à sa passion si noble qu'elle soit pour la liturgie, au risque de parler de lui à peu près aussi exactement que « l'auteur estimé » que nous réprouvons autant que lui.

Et voici maintenant la réponse de Dom Beauduin :

I

Dans l'exercice de son *culte, de* sa *prière, de* sa *liturgie, l'Eglise engage le pouvoir sacerdotal, qu'elle a reçu de Notre-Seigneur, source unique de tout sacerdoce. Son culte puise sa valeur essentielle, foncière, transcendante dans le sacerdoce du Christ, dont elle seule a le ministère ici-bas. Toute son activité liturgique, tout* son *culte se trouve codifié dans ses livres liturgiques,* ni plus ni moins. *C'est dans ces strictes limites, que l'Eglise terrestre exerce son ministère sacerdotal.*

II

Mais, pour revêtir cette valeur transcendante et s'élever à cette dignité du culte authentique de l'Epouse du Christ, il ne suffit pas que les prières soient approuvées, indulgenciées, recommandées et louées par les actes, même les plus solennels, de l'autorité ecclésiastique. Ces approbations les rendent très louables et très respectables, et garantissent leur conformité avec la doctrine et la morale de l'Eglise ; et comme dit N. S. P. le pape Pie XII, « ces prières, mêmes les plus privées, ne manquent ni de valeur, ni d'efficacité, et contribuent même beaucoup à l'utilité du Corps mystique. » (3).

Mais pour appartenir au culte sacerdotal de l'Eglise visible, pour participer à cette transcendance dont le souverain Pontife parle dans la même encyclique : « ...la prière publique, comme procédant de notre Mère l'Eglise, à cause de sa qualité d'Epouse du Christ, l'emporte sur toute autre » (4), *bref, pour faire partie de son Canon*

(3) Enc. *Mystici Corporis*. Edit. Bonne Presse, p. 49.
(4) p. 49.

liturgique, et être le signe authentique de son pouvoir sacerdotal, une décision officielle de l'autorité suprême de l'Eglise, insérant cette prière dans son canon liturgique, *est nécessaire. Cete décision écrite doit être rendue publique par les organes authentiques du Saint Siège* (5); *revêtir les formes juridiques prévues par le droit ecclésiastique* (6) *; sans qu'aucune coutume contraire puisse prévaloir* (7).

Par cette insertion officielle dans les livres liturgiques, cette prière entre dans le courant de la vie sacerdotale de l'Eglise ; elle devient un acte sacerdotal authentique de l'Epouse du Christ.

III

L'Eglise, dans son culte propre, dans sa liturgie, s'est souciée à toutes les époques (ses livres liturgiques en font foi) de fournir à la piété de ses enfants des thèmes de prière substantiels et opportuns. Les supplications du Vendredi Saint, si profondément catholiques et conquérantes, donnent bien l'allure habituelle de ses prières cultuelles. Elle est l'Ecole authentique de la vraie prière; ses enfants doivent recevoir de son magistère sacerdotal les consignes de l'apostolat de la prière unanime.

Et de fait, grâce à la célébration annuelle des mystères du Christ, des saisons liturgiques, des fêtes de Notre-Dame et des saints, bref, de toutes les richesses si variées de son cycle, l'Eglise dégage de son culte quotidien une vertu à pratiquer, une demande à formuler, un sacrifice à unir au grand Sacrifice. Bref elle fixe à ses enfants les intentions de sa prière. Chaque jour, après avoir fait contempler le mystère sous tous ses aspects, la liturgie, dans ses collectes, ses homélies, ses hymnes, implore pour toute l'Eglise les largesses divines et nous suggère des réformes précises et pratiques à réaliser dans notre vie. Elle fait contempler avec ferveur et enthousiasme, pour corriger et réaliser avec énergie et persévérance.

(5) Can. 9.

(6) Codex J. C., lib. I, tit. I et lib. II, tit. VII, chap. IV, spécialement can. 253.

IV

Malheureusement, au cours du dernier siècle, le culte de l'Eglise n'a plus alimenté, comme il se devait, la piété du peuple chrétien. L'Ecole authentique de la vraie prière a été désertée. Les affirmations des Souverains Pontifes à ce sujet sont péremptoires. De là vient que la puissance impétratoire de la liturgie, ce ministère sacerdotal de la prière universelle, avec ses intentions et ses demandes d'une richesse si substantielle et si variée, ont été perdus de vue. Pour combler cette lacune, et suppléer quelque peu cet abandon, le stimulant et l'appui d'une puissante association spirituelle, l'Apostolat de la Prière fut une vraie bénédiction ; comme on bénit, aux jours de sècheresse, les irrigations des hommes ; et aux temps de restriction, les denrées de remplacement. L'ambition de cette entreprise privée ne fut certes pas d'égaler et de remplacer définitivement la prière universelle et sacerdotale de l'Epouse du Christ. Malgré tous les encouragements et toutes les faveurs ; malgré les documents apostoliques les plus élogieux dont l'œuvre se glorifie à juste titre ; malgré l'approbation, purement verbale d'ailleurs, des intentions mensuelles, cet organisme ne partage en rien la dignité et l'efficacité du culte de l'Eglise. Il reste donc une entreprise collective mais privée, bénie et approuvée, mais nullement intégrée dans cet ensemble grandiose et transcendant, dans lequel le sacerdoce du Christ trouve ici-bas son authentique réalisation.

V

Depuis une cinquantaine d'années, depuis surtout les initiatives pastorales de Pie X, auxquelles Pie XI a fait si fortement écho, une grande action de rénovation liturgique s'organise et se développe dans l'Eglise ; la piété des fidèles s'alimente de plus en plus « à sa source première et indispensable ». Il n'est pas question de supprimer quoi que ce soit ; mais, par la force des choses, plus l'Eglise retrouvera toute sa maîtrise spirituelle sur la prière de ses enfants, plus aussi les suppléances si opportunes perdront de leur universalité et de leur importance : comme au printemps, la végétation en plein

vent et en pleine terre fait oublier les bienfaits de la culture si précieuse en serres chaudes. Pour parler sans figure, rappelons ici les paroles significatives du pape Pie XI, qui justifient le point de vue exposé plus haut.

« L'Eglise est très large, disait le Saint Père ; elle est même d'une largeur parfois étonnante. Elle accepte des manières de voir, de prier qui sont très déficientes et très imparfaites, parce qu'elle a pitié de la faiblesse des pauvres hommes. Soit, dit-elle, puisque vous ne pouvez prier autrement, priez comme cela, pourvu que vous priiez vraiment. Mais quand on veut savoir comment Elle *entend la prière, alors c'est tout autre chose : c'est dans la liturgie qu'on le trouvera. Il faut imiter l'Eglise, et ne pas prohiber ce qu'elle consent à accepter en matière de prière ; mais il faut chercher à élever peu à peu et à apprendre aux fidèles à prier comme Elle. La liturgie est une très grande chose : c'est le plus important organe du magistère ordinaire de l'Eglise... Il y a ici-bas si peu de choses vraiment importantes, qui vaillent la peine qu'on s'en occupe : le Christ, l'âme, la vie de l'Eglise. Tout le reste, que vaut-il ? Or la liturgie ce n'est pas la didascalie de tel ou tel ; mais la didascalie de l'Eglise. »* (7).

VI

Le vrai peut n'être pas vraisemblable : quelque déconcertantes que paraissent les citations indiquées dans notre article (pp.346-347) *et que le Bulletin de l'A. P. se refuse presque à admettre, sont, faut-il le dire ? authentiques. Nous avions évité par délicatesse de citer les auteurs et les références.*

Voici ces références :

Etudes. 20 nov. 1913. pp. 449-478. L'Apostolat liturgique et la piété personnelle, par le R. P. Navatel, S. J., spécialement pp. 452, 458, etc...

Questions Liturgiques et Paroissiales (Q.L.P.). Déc. 1913, N° 2. pp. 83-104.

Dom Lambert Beauduin, O. S. B.

(7) Questions liturgiques et paroissiales, XXI, 1936, p. 4.

A propos de la formation des Séminaristes [1]

III. — DOMAINE INTELLECTUEL

« A nos maîtres nous n'avons pas demandé de nous classifier des concepts, nous leur avons demandé de nous enseigner une vie. »

A. M.

Méthode.

Notons d'abord le nombre restreint des élèves de chaque cours, ce qui permet une forme plus active, un travail plus rapide et mieux adapté ; des classes plus nombreuses (une grande importance est attachée aux cours où vraiment l'on travaille ensemble). (2)

Les directeurs s'efforcent d'abord de penser entre eux leur enseignement de façon qu'il y ait une ligne commune : premier travail d'équipe par en haut. Souvent le professeur aura préparé son cours par une petite réunion avec quelques élèves, il aura auparavant indiqué le sens de sa marche, confié tel point particulier, l'étude

---

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*. Juin 1945, p. 395. Simples notes sur le Séminaire de France à Lisieux.

(2) En 1944-45 chaque cours groupe un minimum de 40 élèves. Et l'on n'a pas cru devoir adopter un autre système.

de telle référence à l'un ou l'autre. L'heure de cours ainsi préparée se présente comme la mise au point de tout ce qui a été élaboré auparavant. C'est une conversation où se joignent des exposés théoriques, des essais de solution, des vues personnelles... ce qui suppose chez le professeur une grande maîtrise de son sujet.

Le travail de classe est complété par le *travail en équipe* où de nouveau les esprits travailleront ensemble sur les données du cours, l'approfondiront et l'assimileront. L'équipe de travail intellectuel se constitue le plus souvent par affinité : deux ou trois élèves d'à peu près même force se réuniront en dehors des cours, pendant les temps d'étude ou à l'occasion d'une récréation, d'une sortie, pour travailler pendant plus ou moins longtemps une même question ou différents points d'un sujet assez vaste. (Ici encore véritable ascèse : il est difficile de penser ensemble, de se mettre au même rythme de pensée, d'avoir un désintéressement intellectuel suffisant). Le professeur se rencontre avec ses équipes de travail et les dirige. Ce travail intellectuel en commun dépasse le noyau d'une équipe déterminée. Des philosophes feront quelquefois appel à un théologien ; les prêtres demanderont aux théologiens leur avis sur tel sermon ou tel catéchisme. En sortant de classe quelqu'un vous abordera et vous dira : Voulez-vous que nous revoyons ensemble le cours ? ». On ne pense pas tout fait : la méthode suivie exige de chaque élève un gros apport personnel. L'étude devient ainsi une découverte de chacun, d'où échanges de vue, discussions (véritables argumentations au fond)... qui feraient peut-être sourire les maîtres expérimentés mais qui favorisent la pensée personnelle. La facilité de contact entre maîtres et élèves contribue beaucoup à ce bouillonnement d'idées... et à leur clarification (3).

Souci d'ouverture.

Logique avec la position réaliste signalée plus haut, l'enseignement sera bien incarné. De même qu'on a es-

(3) Peut-être y a-t-il insistance excessive sur le travail en équipe et oubli de la place qui demeure au travail personnel, en silence.

sayé dans le spirituel d'unifier prière et vie, on s'efforce ici d'unifier théologie et vie. Il faut d'abord faire prendre conscience de l'intérêt des problèmes étudiés. Pour cela on aura une large ouverture sur les « problèmes de vie ». Pourquoi est-ce urgent d'avoir une solution chrétienne à tel ou tel problème ? En quel sens sera la solution ? Quelles sont les exigences des personnes bien vivantes auxquelles nous aurons à parler ? Le problème se pose dans l'abstrait parce qu'il se pose dans la vie, et il n'a d'intérêt à être résolu que s'il a une importance vitale. C'est dans cet esprit d'ouverture, de curiosité apostolique qu'étudieront ceux qui se préparent à évangéliser le monde moderne si complexe.

Souci d'essentiel et de positif.

En conséquence de tout ce que nous venons de noter, les luttes purement spéculatives, les distinctions subtiles et purement conceptuelles ne retiendront que peu l'attention. On évitera une présentation trop négative du dogme et de la morale, accordant moins d'importance aux thèses purement combattives (ex. : contra Protestantes). Au contraire, souci de positif, d'une théologie constructive débouchant dans la vie, souci de synthèse d'unité entre théologie dogmatique et morale, ascétique et mystique. Pour ce travail où se couperont tous les sujets traités, où chaque « spécialité » contribuera à l'édification d'un ensemble, on ira d'abord aux sources : travail sérieux de l'Ecriture Sainte, de la Patrologie et de la Somme.

Intérêt.

Le travail intellectuel (philosophique et théologique) est un centre d'intérêt qui passionne. La raison ? Parce qu'un coup d'œil jeté sur les problèmes du monde amorce l'exposé de chaque question. On voit ainsi que les questions traitées ont un intérêt pratique. Comment, avec un peu de zèle, ne serait-on pas angoissé par les déficiences du monde ? Comment ne serait-on pas acharné à découvrir la solution, à essayer de dégager la réponse chrétienne, à travailler dogme et morale pour être apôtre ? En un mot on travaille dans du vivant.

La présentation des cours par les professeurs, la méthode de travail, augmentent cet intérêt. Conséquence : on travaille beaucoup, on croit à la nécessité du travail, à son urgence. Le travail intellectuel est un sujet de conversation sérieuse : le fait que l'exposé n'est pas purement spéculatif permet aux théologiens de s'intéresser au travail des philosophes et réciproquement, y collaborant parfois lorsque les sujets se compénètrent ou s'éclairent mutuellement.

Unité.

Nous avons noté un souci de synthèse, nous retrouvons le même esprit dans le travail lui-même qui fera corps avec le reste de la vie. Vie, étude, spiritualité : tout se tient. Passant de l'étude à la classe ou à l'oraison, on a l'impression de continuer exactement dans la même ligne. Encore là, pas de cloisons. De plus, l'unité d'esprit se fait sentir dans les différents cours : dans l'exposé du professeur de philosophie comme dans celui de théologie, de même que dans les conférences spirituelles, on retrouve des orientations communes, les mêmes manières de voir. Pendant telle période, tous les cours sont ramenés plus ou moins directement à la même thèse, pour appuyer la même « idée force » : il y a communauté de travail.

Spécialisation et adaptation.

Une spécialisation hâtive serait une erreur qui gênerait la culture générale requise pour tout sacerdoce. Elle ne peut guère s'envisager qu'en dernière année. S'il n'y a pas spécialisation, il y a possibilité d'adaptation: dans l'impossibilité pratique de prévoir le milieu précis auquel chacun portera le Message, on s'efforcera pourtant d'atteindre à une adaptation générale qui vaut pour notre époque, pour notre monde. Ce sera dans ce souci que se feront toutes les études. Il ne s'agit pas d'apprendre pour soi, il s'agit de pouvoir le donner (la lampe est faite pour éclairer). En conséquence le premier effort à faire est de posséder son sujet au point d'être capable le moment venu de l'exposer clairement à qui que ce soit. D'où effort de compréhension de la pensée moderne,

de la manière de s'exprimer qui sera la nôtre. Ce n'est pas déguiser la théologie; c'est lui donner un vêtement qui la rende acceptable, compréhensible à nos contemporains.

Travaux.

Le programme de travail est celui de tout Grand Séminaire. Nous noterons seulement que les cours dits « petits cours » sont réhabilités et qu'on leur accorde de l'intérêt et du travail. Le droit canon est vu comme la règle de chrétienté, source de travail historique, théologique, liturgique intéressant: on y puisera l'esprit de l'Eglise qui est d'abord un esprit d'ordre vivant. La liturgie (esprit et rubrique) est la plus belle expression du sens communautaire de l'Eglise : on travaillera son double aspect cultuel et pédagogique. En plus : des cours de pédagogie catéchistique, des conférences nombreuses (hôtes de passage, directeurs ou élèves), des cercles d'études et surtout des journées de récollection à l'intérieur du Séminaire pour permettre l'étude spéciale d'une question. Elles se font surtout à l'occasion des fêtes.

IV. — EQUIPE

C'est l'idée de base de toute la Mission. Sacerdoce communautaire (esprit sacerdotal commun), apostolat en équipe (esprit de collaboration et de compréhension) : tout cela préparé par une vie de Séminaire en équipe.

Nous avons déjà parlé des équipes de travail intellectuel, nous n'y reviendrons pas. Reste à dire comment la vie tout entière est menée en équipe.

La Communauté.

Le Séminaire est une communauté qui prend pratiquement conscience des liens qui unissent ses membres. Ceci suppose un engagement à fond, un don sans réserve, dans un esprit de fraternité humaine et spirituelle. Communauté de maîtres et d'élèves unis dans le même idéal : la recbristianisation de la France.

Equipe de vie.

Malgré tout lorsque la communauté augmente chaque membre se sent un peu noyé et tendrait facilement à devenir moins actif, à n'avoir que peu d'occasions de réagir personnellement, de donner sa mesure, d'éprouver ses forces, jusqu'à sombrer à l'extrême dans l'anonymat ou l'individualisme. L'équipe de vie sera ainsi la communauté ramenée à la mesure de l'individu dans un noyau de vie plus restreint ; une communauté de modèle réduit permettant à chaque personnalité de se développer plus à l'aise En plus de cet avantage appréciable, par un jeu continuel de frottements, de heurts, on y acquerra un grand assouplissement en même temps qu'un enrichissement par des contacts profonds avec ses coéquipiers. Mais notons bien que l'équipe n'est pas une fin en soi :

1°) Elle doit ne pas nuire à l'esprit communautaire : ce n'est pas un clan, c'est une cellule vivante qui collabore pour sa part à l'harmonie d'un tout, en y apportant tout ce dont elle s'enrichit.

2°) Loin d'amener les équipiers à se refermer sur leur petit groupe, elle doit les assouplir au point de les rendre capables de faire équipe avec n'importe qui pour n'importe quoi, c'est-à-dire capables d'œuvrer plus tard avec les membres de la Mission aussi bien qu'avec d'autres prêtres et d'autres laïques : c'est le champ de culture d'un esprit.

A la différence de l'équipe de travail, l'équipe de vie ne se définit pas par affinité. La vie en effet ne nous fera pas choisir nos collaborateurs ni nos voisins. L'équipe groupe sept ou huit membres d'un même cours assistés d'un directeur jouant le rôle de conseiller. Une équipe de vie ce n'est pas un cercle d'études : on y traite de la vie et on s'aide à vivre selon l'idéal commun. Chaque équipier doit se sentir responsable de la marche de son équipe comme de toute la communauté. Dans les réunions hebdomadaires et au cours des rencontres journalières chacun fera profiter tous les autres de son avoir.

Chacun doit être actif et ouvert. Tout cela qui se dit en peu de mots demande beaucoup d'efforts, car on doit

admettre le contrôle de tous sur chacun et avoir la loyauté de dire ce qui ne se remarquerait pas : somme toute, une rude école de formation.

N. B. — Quelle est la source d'ouverture de soi à l'équipe ?

La vie d'équipe prépare les communautés sacerdotales de l'avenir : ces communautés devront être une famille, un vrai foyer. Dès aujourd'hui on poussera donc l'intimité au maximum. Excepté un certain domaine de la conscience plus ou moins étendu, la transparence sera totale. C'est une nécessité et un idéal ; ceci ne s'acquiert pas du jour au lendemain : il y faut une éducation et une ambiance favorables. La question de l'amitié « particulière » ne se pose pas : elle est résolue d'avance sur le plan supérieur par cet élargissement du cœur que demande et procure l'intimité de l'équipe.

CONCLUSION

Cet ensemble d'aperçus ne peut prétendre exprimer le tout de ce Séminaire. La vie ne s'exprime pas ; surtout la vie en germe. Mais ces quelques notes auront au moins l'avantage, nous l'espérons, de montrer qu'il y a là quelque chose de sérieux, de vraiment prometteur.

Sans doute eut-il fallu ici ou là poser des questions et peut-être exprimer des inquiétudes. Chacun aura le loisir de le faire à son gré et suivant son tempérament ou ses positions personnelles. Nous n'avons pas cru devoir le faire, nous sentant dépassés par la difficulté. Poser des questions à la vie qui jaillit et surtout lui demander des comptes, cela pourrait faire courir le risque d'entrer en discussion avec Dieu. Nous n'avons pas osé. Laissons faire à Dieu, au temps et à ceux qui sont directement responsables, et d'abord à la hiérarchie.

S. L.

LES HOMMES ET LES ŒUVRES DE DIEU

Le Monachisme Mérovingien

Le baptême de Clovis (Noël 496) marquait pour l'Eglise des Gaules la fin de la situation humiliée où l'avait plongée le déferlement de la première vague barbare. La conversion du roi, entraînant celle de la nation entière, inaugurait une véritable renaissance chrétienne. Et l'exemple de ce peuple barbare passant en bloc au catholicisme, ébranla les forces du paganisme et de l'hérésie qui se disputaient encore le sol de la Gaule. La réunion en une monarchie franque unique des tribus et royaumes successivement conquis (Wisigoths en 507, Burgondes en 523) aboutit à une stabilisation politique dont l'Eglise bénéficiera largement.

Bientôt les Francs repassaient le Rhin et, par la conquête d'une portion importante des pays germaniques, posaient les premiers jalons d'une nouvelle expansion chrétienne.

Malheureusement, ces beaux débuts furent très tôt compromis par la désastreuse politique des partages. Pendant près de deux siècles, cette politique déchaînera sur la Gaule mérovingienne l'anarchie et la guerre civile.

Ces deux siècles, à l'histoire si trouble, avaient soumis l'Eglise franque à une crise très grave. Sans doute, malgré le triomphe apparent de la barbarie, quelques éclaircies étaient venues de loin en loin déchirer la nuit.

Ce qui achève en effet de caractériser cette curieuse époque, c'est le spectacle des contrastes les plus violents : les préoccupations religieuses ne demeurent point absentes des cours les plus licencieuses et les plus cruelles ; en dehors d'un Chilpéric qui se pique de théologie, nous voyons le roi Gontran, fils de Clothaire, se faire le protecteur des évêques persécutés, l'instigateur des conciles réformateurs et des fondations monastiques. Le roi Dagobert encouragera et appuiera de toute son autorité l'activité missionnaire de saint Amand. La reine Brunehaut, tant décriée, est proprement canonisée par les moines d'Autun. Deux reines, Radegonde la Saxonne, captive puis épouse de Clothaire et reine malgré elle, et cette autre captive, achetée à des pirates, Bathilde, qui devint la femme de Clovis II et régente de Neustrie, toutes deux fondatrices de nombreux monastères et finalement moniales elles-mêmes, « laissent dans l'histoire de cette triste époque un rayon d'exquise douceur ».

Enfin, malgré que la disposition des évêchés fût presque exclusivement entre les mains des souverains et nuisît considérablement à la qualité de l'épiscopat, celui-ci, représenté par quelques très grandes figures, sut parfois garder une incontestable autorité morale.

Cependant ces quelques traits de lumière ne font que jeter un jour plus cru sur la situation angoissante qui fut celle de l'Eglise mérovingienne.

Le morcellement barbare avait amené fatalement une dislocation de la chrétienté. Les Eglises nationales, surgies des partages politiques, étaient trop intimement liées au pouvoir temporel et, partant, aux fluctuations d'une géographie toujours mouvante et, de ce fait, exposées à tous les périls du régalisme.

Non moins que les vicissitudes politiques, les méthodes violentes de ces siècles de fer et de sang devaient marquer profondément la vie religieuse : les mœurs d'une brutalité inouïe laissaient nécessairement leur empreinte, d'autant plus que souvent le christianisme, même chez les chefs, n'avait qu'un caractère superficiel.

Les progrès extérieurs de l'Eglise eux-mêmes ne laissaient pas de compromettre sa vitalité intérieure : les pratiques païennes, des restes d'idolâtrie et de superstí-

tion, trop solidement ancrés dans le peuple, coexistaient toujours avec le christianisme : et pour cette raison l'afflux massif des barbares constituait pour l'Eglise une nouvelle cause de décadence.

Il faut lire l'Histoire des Francs de Grégoire de Tours pour se faire une idée de la grande pitié spirituelle de l'époque mérovinginne. La plupart des tableaux du bon évêque n'ont rien d'édifiant. On était loin des belles espérances qu'avaient fait naître au cœur des chrétiens du pays franc la conversion et le baptême de Clovis.

Au lieu de la paix chrétienne, au lieu du règne de justice et de charité dans l'ordre, c'est le triomphe de la haine et de la brutalité, la guerre partout, un chaos sanglant où, en un pêle-mêle effrayant, les scènes de luxure alternent avec les meurtres. L'adultère et le concubinage s'affichent de façon éhontée à la cour des princes qui se disent chrétiens. La force et la violence sont les seules lois de la politique ; les trônes n'obtiennent la plupart du temps quelque stabilité qu'au prix du sang versé et moyennant la violation de tous les droits ; les choses les plus saintes sont bafouées, les lieux et les personnes les plus sacrés profanés par le pillage, le meurtre et l'impudicité. Le respect de la vie et de la dignité humaine n'est qu'une faiblesse ; les assassinats se commettent sauvagement, « avec un sang-froid de boucher ».

Le pire est que l'exemple vient de haut. Aussi la corruption s'est-elle étendue à tous les échelons de la hiérarchie sociale. La lecture des sermons de saint Césaire est à ce point de vue tragiquement révélatrice. Ce peuple, à peine sorti du paganisme le plus grossier et tributaire d'un terrible atavisme, s'il ne trouvait dans le christianisme sa libération, risquait de sombrer dans la débauche et la superstition. Il semblait qu'au lieu d'assagir la barbarie, le christianisme s'était à son tour laissé contaminer et submerger par elle. Infiniment plus que l'anarchie politique totale à laquelle aboutissait l'œuvre des rois francs, cette faillite du message chrétien pesait lourdement sur la vie de l'Eglise mérovingienne. Ce n'est pas sans émotion qu'on relit le témoignage de Grégoire de Tours : « On entendait dans

les églises des gémissements plus douloureux qu'au temps de Dioclétien ».

Il est impossible d'attribuer à un simple hasard le fait que précisément au milieu de ce déchaînement des forces du mal, en plein triomphe de la barbarie, soit né, se soit développé et affirmé avec une puissance irrésistible le mouvement spirituel des moines d'Occident. La floraison prodigieuse de l'institution monastique au long de cette époque est un des phénomènes les plus extraordinaires de l'histoire. Cette coïncidence par elle-même est la plus éloquente des preuves de l'actualité providentielle du monachisme mérovingien.

Les profondes perturbations sociales, politiques et religieuses qui, durant tout le Ve siècle, avaient accompagné ou suivi la disparition de la puissance romaine en Gaule, entravèrent dans une large mesure le mouvement monastique. Mais ce ne fut qu'un temps d'arrêt. Le tronc était jeune encore, tout débordant de la sève chrétienne la plus authentique et prometteur de fruits d'une vitalité chrétienne intacte. Aussi un mouvement de plus en plus intense va-t-il pousser vers le cloître de nombreuses âmes.

Les proportions mêmes qu'a atteint le développement du monachisme mérovingien prouvent à quel point celui-ci, par sa spiritualité vigoureuse, presque farouche, rejoignait les aspirations profondes des âmes frustes, mais d'une trempe singulière de l'époque barbare.

La très longue liste des monastères connus, et les simples témoignages de l'existence d'une quantité d'autres, dont nous ignorons tout, sont une preuve de cette énorme diffusion (1).

(1) Dom Besse a dressé la liste des principaux monastères dont la fondation ou la renaissance remonte au VIe siècle.

En tête viennent les quatre « Lyonnaises ». La première (les actuelles provinces ecclésiastiques de Lyon et Besançon) en comptait une quinzaine, dont Saint-Symphorien d'Autun, qui fut gouverné par saint Germain, le futur évêque de Paris; et, dans la même ville, deux autres monastères, l'un pour les hommes, l'autre pour les femmes, fondés par la reine Brunehaut; Saint-Bénigne et plusieurs autres à Dijon; Saint-Marcel à Châlons, création du roi Gontran.

L'action de saint Colomban et son influence sur la seconde diffusion du monachisme en Occident, au cours du VII[e] siècle, ont déjà été l'objet d'une étude dans cette Revue. Nous bornerons donc la nôtre à la première floraison monastique, celle du VI[e] siècle. Pour la même raison, il ne sera pas question de l'œuvre de saint Benoît, dont le retentissement demeure d'ailleurs restreint jusqu'au VIII[e] siècle.

La 2[e] Lyonnaise (province ecclésiastique de Rouen) était dotée d'une douzaine de fondations, dont Saint-Pierre (plus tard Saint-Ouen) à Rouen même. La 3[e] Lyonnaise (province ecclésiastique de Tours) comptait de nombreux monastères, seize ou dix-sept dans le diocèse de Rennes et les autres diocèses bretons; une dizaine pour Le Mans, dont Saint-Calais et Saint-Pierre-de-la-Couture. Pour Tours qui peut être considérée, à certains égards, comme le berceau du monachisme gaulois, grâce à saint Martin, nous sommes particulièrement bien renseignés par l'évêque historien Grégoire.

La ville même, où se continuent les traditions inaugurées par saint Martin, est dotée de cinq monastères; il y en a neuf en dehors de la « civitas ».

Dans la 4[e] Lyonnaise (ancienne province de Sens) nous trouvons plusieurs « coenobia » à Sens, Chartres (saint Lubin avait gouverné celui de Brou avant son élévation au siège épiscopal de cette ville), Auxerre (une dizaine), Paris, où le roi Childebert I[er] fonde l'église et le monastère de Saint-Vincent-et-Sainte-Croix qui abriteront les restes de saint Germain (576) et prendront plus tard le nom du saint évêque.

Les fondations sont moins denses dans les autres provinces. La I[re] Belgique est représentée par Saint-Maximin de Trèves, Saint-Evre de Toul et d'autres, à Carignan et Metz.

Dans la 2[e] Belgique on connaît surtout, à Reims, le monastère de Saint-Rémy, ou repose le corps du saint, à Soissons, celui qui abrite les restes de saint Médard; d'autres encore à Amiens et Beauvais, enfin une fondation de Brunehaut à Laon.

Dans les deux Aquitaines: plusieurs monastères dans la province de Bourges; en Auvergne, ceux de Clermont et Royat et dix autres, mentionnés par Grégoire de Tours, à Limoges, Cahors, Mende, Toulouse, Albi; et dans les provinces de Bordeaux et Auch, les fondations de Poitiers: la basilique de Saint-Hilaire, le monastère de Ligugé, et les deux illustres fondations de sainte Radegonde: Sainte-Croix pour les moniales et Sainte-Marie pour les hommes.

A l'époque mérovingienne, le monachisme occidental est loin d'avoir trouvé sa voie ; il est encore en plein travail d'organisation : sa législation est des plus flottantes ; il n'existe que peu de règles écrites, « la volonté des fondateurs étant la seule loi qui s'impose ». Chacun d'eux demeure libre d'adopter la règle qui lui plaît, ou de se passer de toute règle. Souvent les fondations naissent et se perpétuent par le simple fait que les imitateurs d'un saint personnage, attirés par ses vertus, « groupent leurs cellules autour de la sienne et s'appliquent, sans aucune règle écrite, à suivre ses exemples, sous son gouvernement paternel ».

Les fondateurs sont d'ailleurs isolés les uns des autres. D'où cette grande diversité entre les monastères, non seulement dans la législation, mais jusque dans la conception de l'idéal religieux. Moins que jamais il ne saurait être question, à cette époque, d'une forme unique et définie de vie monastique.

Et pourtant, en dépit de cette variété, une communauté d'idéal, puisée aux mêmes sources, le recours à des méthodes à peu près identiques, le souci de la fidélité aux traditions consacrées par « l'exemple des anciens pères », finissent par constituer un « fonds d'observances communes » où viennent s'alimenter tous les moines.

Il arrive cependant qu'un type de règle se répande plus largement et obtienne rapidement un crédit exceptionnel qui la fait adopter par d'autres fondateurs. C'est le cas notamment pour les règles arlésiennes, à travers lesquelles l'institution lérinienne continue de jeter encore un grand éclat.

Il n'est pas rare que des fondateurs, en quête de règle, entreprennent de longs voyages de documentation. Sainte Radegonde, pour son monastère de Sainte-Croix se rendit à Arles (vers 570) et adopta finalement la règle de saint Césaire, sans négliger aucune occasion de se renseigner auprès d'autres moines ou abbés expérimentés. Le résultat de ces consultations, joint à une expérience personnelle très poussée, aboutit à la règle de Sainte-Croix.

Ce procédé de « superposition intelligente » d'obser-

vances locales à une règle contemporaine ayant quelque autorité, est fréquent dans les monastères mérovingiens. D'autres fois, les fondateurs s'attachent plutôt aux modèles anciens : saint Basile, saint Antoine, Cassien. De ces efforts surgit un type nouveau de règle composite où se retrouvent, mêlés, des éléments antoniens, packomiens, bénédictins et bientôt colombaniens. Un représentant marquant de ce genre de fondateurs perpétuellement en quête de règles, fut saint Philibert de Jumièges († 685) qui entreprit, dans la deuxième moitié du VII[e] siècle, un long voyage en Gaule et en Italie en vue d'étudier comparativement les règles monastiques.

Les règles de la Gaule méridionale exercent le plus grand rayonnement ; et parmi elles il faut nommer en premier la « Regula ad Virgines » que saint Césaire d'Arles rédigea en 513, pour sa fondation des Aliscamps, le premier essai d'institution cénobitique pour les femmes. Outre la pauvreté la plus absolue et la clôture perpétuelle, la règle de Césaire assigne aux moniales comme occupations essentielles, le chant de l'office et la copie des manuscrits. Elle constitue vraiment un modèle du genre, par la perfection de l'organisation dont est doté le monastère, et « par une heureuse conciliation de l'austérité avec la douceur ».

C'est encore de la règle de saint Césaire que s'inspire saint Ferréol d'Uzès († 581).

Cependant les monastères, solidement organisés et régis par une règle précise, demeurent l'exception. Dans la plupart des cas, il serait même inexact de parler de monastères proprement dits.

La sanctification personnelle demeure l'objectif premier de toute « conversion », comme de tout groupement. Mais souvent d'autres motifs sont à l'origine des fondations. Aucune norme fixe ne détermine l'emplacement de celles-ci. Tantôt c'est aux abords des rivières, où le sol, plus fertile, se laissera plus facilement travailler, que s'élèvent les constructions. Tantôt c'est la solitude des forêts qui attire de saints personnages, désireux de trouver Dieu et sa paix, dans l'éloignement de toute société humaine. Dans ces cas, rien qui ressemble aux constructions monacales des âges suivants : un oratoire,

des cabanes et des huttes groupés autour de la laure du fondateur, c'est tout le *cœnobium*. Tantôt enfin les édifices s'élèvent à l'intérieur des villes ou dans leur voisinage immédiat, généralement à proximité des basiliques ; l'initiative de ces créations revient alors aux évêques et aux princes, désireux d'assurer la gloire d'un saint, par un service liturgique régulier dans les basiliques. Le rôle du prince chrétien consistera surtout à doter et protéger les monastères, celui de l'évêque, à en surveiller la vie religieuse. De plus en plus, les fondations privées sont limitées ou rendues impossibles. (can. 22 du concile d'Orléans, 511).

Dans le recrutement des monastères, l'élément franc demeura d'abord l'exception ; les moines gallo-romains seront longtemps la majorité. Un contingent appréciable est fourni par l'aristocratie. A l'origine des vocations se rencontrent les causes les plus diverses. Parfois c'est le renom des miracles d'un saint qui amène les recrues autour de sa « cella ». Ou bien, il arrive, qu'au cœur des vastes forêts, hantées par la présence des moines, une rencontre fortuite, au cours des chasses, avec l'un de ces solitaires, détermine la vocation. La solitude des bois, troublée seulement par le bourdonnement de la psalmodie liturgique, alternant avec le bruit des cognées et des pioches, apparaît soudain à ces barbares comme un havre inespéré. Ils trouveront là cette paix que n'a pu leur procurer la satisfaction de leurs instincts lubriques ou sauvages. Une fois entrés en contact avec cette solitude apaisante et les hommes qui la peuplent, ils n'ont plus qu'un désir : fuir le monde corrompu et tourmenté qui les a lassés. Par contre, des moines assez nombreux ne se préoccupent guère de mettre une grande distance entre eux et leur famille ou leur pays.

En règle générale pourtant les convertis préfèrent la rupture définitive et la séparation absolue d'avec le monde. La vie érémitique jouit d'une vogue exceptionnelle : les forêts et les grottes sont peuplées d'un monde d'anachorètes. Il n'est pas rare d'ailleurs, que le lieu de retraite de ces hommes soit à l'origine de vastes fondations cénobitiques. En sens opposé, ce goût de la solitude et de l'isolement inspire aux cénobites eux-mêmes une forme nouvelle de vie érémitique : *la réclusion*.

Nombreux sont les moines et les vierges qui, soit dans le voisinage immédiat de leur communauté, soit dans l'enceinte même du « cœnobium », se soumettent à une clôture totale et définitive ou du moins partielle et temporaire. Il existe une grande variété de reclus. Certains, malgré leur genre de vie particulier, exercent un apostolat intense par la prière et la parole. D'autres, tel l'abbé Cybard d'Angoulême, continuent à gouverner leur communauté du fond de leur prison volontaire. Les « Vitæ Patrum » (xx, 744) (2) parlent d'un reclus dont l'unique occupation consistera à creuser, sa vie durant, le roc qui lui servait de gîte et qui devint son tombeau. Et Grégoire de Tours rapporte de l'abbé Cybard († 574) qu'« après quarante ans de réclusion, il sortit pour la première fois de sa retraite sur les épaules de ceux qui le portaient au tombeau » (Hist. Franc. vi, 253) (3). C'est chez les Arvernes que la réclusion fut le plus en honneur, et souvent les habitants du voisinage se chargeaient de l'entretien de leur reclus pour permettre à celui-ci de mieux prier à leurs intentions.

Ces saintes extravagances témoignent d'un ascétisme farouche, digne du siècle qui l'a vu éclore, mais aussi d'un certain individualisme au sein des communautés. Elles ne furent d'ailleurs courantes que dans les fondations « privées », pour qui la prière et les œuvres de mortification étaient les occupations essentielles et la vie commune réduite à son strict minimum. Dans ces groupements d'anachorètes l'inspiration personnelle était la seule norme directrice, et la plus grande liberté était laissée aux moines pour la prière, la mortification et l'organisation de leur vie journalière. — Il en va tout autrement pour les monastères des basiliques, à l'intérieur des villes, et même pour les *cœnobia* ruraux à organisation normale. Là, rien n'est laissé à l'improvisation personnelle. La vie de piété est réglée minutieusement, la prière liturgique en constituant l'élément principal. Presque toutes les règles comportent un « cursus » ou ordre de psalmodie sagement adapté à la vie particulière du monastère. En certains endroits, comme

(2) Cf. Dom Besse, p. 215.
(3) ibid. p. 218.

à Saint-Bénigne de Dijon et Saint-Marcel de Chalon, s'organise déjà la « laus perennis ». Dom Besse fait remarquer que les premiers moines mérovingiens furent avant tout des hommes de prière. Ils furent aussi des lutteurs. De presque toutes les règles de l'époque se dégage ce que l'on pourrait appeler une *spiritualité de combat*. C'est à une lutte d'un genre nouveau qu'étaient conviés ces rudes hommes, habitués jusque là au maniement de l'épée et de la hache, aux combats de la guerre et des chasses.

Les conducteurs de moines surent parler aux guerriers de la veille le langage qu'ils comprenaient : « Vous qui autrefois, lorsque vous partiez en guerre contre une nation, acceptiez le combat pour échapper à la mort, il vous faudra désormais combattre bien plus âprement dans cette guerre spirituelle, pour échapper aux coups des ennemis de l'âme. Autant de vices en vous autant d'ennemis à abattre. Combattez donc comme des soldats du Christ... Luttez entre vous pour vous vaincre les uns les autres en humilité et en charité, (pour savoir) qui l'emportera par la modestie, qui sera le plus assidu à l'œuvre de Dieu, qui aura le plus de patience, qui sera le plus silencieux, le plus doux, le plus affable, le plus mortifié... » (Règle de saint Césaire, ch. XIX).

Saint Césaire savait à qui il parlait, quand il écrivait ailleurs : « Rappelez-vous bien d'où vous êtes venus et jusqu'où vous avez mérité de parvenir. Vous avez sagement abandonné les ténèbres du monde et commencé à découvrir dans la joie la lumière du Christ. Vous avez méprisé les ardeurs de la volupté et vous êtes parvenus à l'apaisement de la chasteté. Vous avez renoncé aux excès de la bonne chère pour choisir l'abstinence. Vous avez répudié l'avarice et la luxure pour embrasser la charité et la miséricorde... Sans doute, il vous reste à lutter jusqu'au terme de votre vie, mais, avec la grâce de Dieu, nous sommes assurés de votre victoire. » (Monition finale de la Règle).

On ne saurait mieux définir toute l'étendue, en même temps que la méthode de la rude tâche de rééducation qui incomba au monachisme de l'époque barbare. Le grand éducateur de moines que fut Colomban le com-

prenait bien, lorsqu'il écrivait cette phrase dans sa règle: « La mortification, voilà l'essentiel de la règle des moines, Maxima pars Regulæ monachorum mortificatio est. » (ch. IX). Non content de provoquer ses disciples à la guerre volontaire, il se chargeait au surplus de lutter contre toutes leurs défaillances avec une fermeté sans égale : on connaît le pénitentiel détaillé et sévère qui complète sa règle.

Tous les chefs de moines n'ont pas mené la lutte avec la même rigueur que le farouche Irlandais. Mais chez tous nous retrouvons un ascétisme exigeant. Le régime alimentaire commun n'est sans doute pas exagérément dur, mais l'on suggère aux moines des restrictions volontaires.

Les châtiments corporels sont admis, mais on ne devra jamais dépasser le « legitimus numerus », c'est-à-dire le chiffre de 39 coups de discipline. (ch. XXXIX). Quiconque arrivera en retard à l'office divin recevra aussitôt un certain nombre de coups de bâton sur les mains. (Règle de saint Césaire, ch. XI). Il n'est jamais permis au moine de protester ou de se défendre quand l'abbé ou un autre supérieur lui adresse des reproches ou lui fait administrer une correction. (Règle de saint Césaire, ch. XI ; Règle de saint Aurélien, ch. XXXVIII).

La clôture absolue et perpétuelle (Règle de saint Césaire pour les moniales, ch. I ; Règle de saint Aurélien, ch. II) et l'interdiction de tout contact avec les femmes, même les plus proches parentes, fut-ce pour des « raisons de dévotion », devaient enlever aux habitants des monastères toute possibilité de compromis avec leur vocation. La désappropriation totale est la condition préalable à l'admission au monastère. Ainsi libéré de toutes les attaches terrestres, prémuni contre tous les dangers du dehors et « après une épreuve prolongée, au cours de laquelle il aura montré ce qu'on peut attendre de lui, et laissé apparaître s'il a gardé encore quelque reste de cruauté » (si secum crudelitatis quid attulerit »), le postulant sera admis au rang des moines. (Règle de saint Ferréol, ch. V). Mais seuls le temps et une législation aussi sage qu'énergique pouvaient progressivement assagir ces natures bouillantes et frustes. Il devait bien subsister, ce rien de grossièreté, ce « crudelitatis quid »,

dans les manières et le langage des « convertis » de fraîche date. Saint Ferréol réagit avec beaucoup de force et d'à-propos contre des mœurs aussi éloignées de la douceur évangélique : « Que nul n'ose frapper son frère. Si toutefois quelqu'un s'est laissé aller à pareille « incontinence » des mains et n'a pas sur renoncer à des gestes défendus, les mains qu'il aura osé lever contre son prochain devront être châtiées (littéralement : « fatiguées ») durant un long temps par le jeûne et un travail assidu, de telle sorte que le coupable apprenne à les élever désormais vers Dieu dans la prière plutôt que de les porter avec colère sur un frère. » (ch. XXI).

Toutes les règles doivent interdire sévèrement le serment, les malédictions et le mensonge (Reg. ad Virg., ch. II ; saint Aurélien, ch. IX-XI ; saint Ferréol, ch. XXII-XXIII). Et saint Aurélien consacre un long chapitre à l'interdiction de la haine (ch. XII). Saint Ferréol, avec la même vigueur dont il use envers les violents, s'élève contre la grossièreté du langage : « Que l'habitude de jurer soit absolument proscrite de la conversation des moines ; si la fragilité humaine ne nous permet pas d'éviter tout mensonge, que du moins nous ne commettions pas de parjure... J'exhorte mes frères à n'user habituellement que de paroles saintes pour que jamais il ne soit nécessaire de recourir aux jurements. » (ch. XXIII). — « Le moine qui se sera livré à des excès en paroles ne pourra, pendant trente jours, adresser la parole à ses frères, jusqu'à ce que, se voyant seul exclu de la société de ses semblables, il se décide à solliciter son pardon. » (ch. XXII). La rigueur avec laquelle le même fondateur sévit contre les conversations grivoises, laisse entendre combien ses moines étaient les fils de leur siècle : « Quiconque se rendra coupable de pareil excès, sera privé, durant six mois, du témoignage d'amitié du Seigneur, c'est-à-dire du baiser des frères. » (ch. XXV).

Même les instincts des vieux chasseurs n'ont pas disparu avec l'entrée au cloître, et Ferréol est obligé d'interdire sévèrement à ses disciples de se livrer à d'inutiles combats avec les bêtes de la forêt, « attendu qu'il leur convient bien plus de s'attaquer à leurs vices qu'aux bêtes sauvages ». (ch. XXIV).

L'organisation du combat contre la nature propre et les passions du vieil homme ne fait pas oublier aux législateurs monastiques le souci de la formation intellectuelle. Le chapitre XXXII de la Règle d'Aurélien qui dépend, on l'a vu, de celle de Césaire d'Arles, se réduit à cette simple consigne : « *Litteras omnes discant*, que tous apprennent les lettres. »

La brièveté de ce texte témoigne d'une pratique bien établie, n'exigeant plus aucune règlementation particulière. Ferréol d'Uzès, ici encore, est un peu plus explicite : « A quiconque revendique le nom de moine, il n'est pas permis d'ignorer les lettres ». Aucune excuse ne dispense de cette étude (des Psaumes surtout) ; même les frères préposés à la garde des troupeaux devront s'y appliquer. (ch. XI).

Le travail des mains va de pair avec celui de l'esprit. Tous les législateurs en font une loi essentielle de leur code. Il assurera évidemment le patrimoine du monastère et la subsistance des moines, — encore que saint Benoît ne lui assigne aucun but extérieur — mais pardessus tout, il rentre dans la trame normale des œuvres de sanctification. Et ce n'est sans doute pas le moindre mérite du monachisme que d'avoir, aux yeux des barbares, plus habitués au maniement des armes qu'à celui de la cognée, de la pioche ou de la charrue, relevé la valeur du travail, en en montrant l'utilité et la dignité, en l'élevant au rang de service divin. Aussi bien l'union de la prière et du travail est-elle en honneur dans tous les monastères : « Que le laboureur, en conduisant son araire, chante l'Alleluia Que le moissonneur se stimule au chant des psaumes. Que le vigneron, en taillant les tendres rameaux, dise quelque chant de David. Que ce soit le siclet du berger et l'instrument dont s'accompagne le cultivateur. » (Reg. Tarnatensis, ch. VIII, cité d'après Dom Besse, l. c., p. 110).

■

Il serait trop long, et pour nous hors de propos, de suivre par le détail l'influence profonde et diverse exercée par le monachisme mérovingien sur la société con-

temporaine dans l'ordre économique (exploitation des domaines, etc.), social (hospitalité, soin des pauvres...) et intellectuel (études, écoles, *scriptoria*).

Cette influence s'exerça d'abord de façon indirecte par ce témoignage silencieux mais éloquent d'une vie de prière, de travail et de discipline. Dès cette époque « le monastère apprend à la société qui l'entoure les trois grandes notions dont elle a besoin : le respect de l'autorité, la stabilité et le travail ». (Dom Berlière : L'Ordre monastique, p. 91). Nous pourrions ajouter : le respect de la vie et des droits du prochain.

Peu à peu les hommes formés à cette école se désigneront d'eux-mêmes à l'attention des princes et des évêques. Ces derniers commencent à recourir aux moines pour assurer le service des paroisses. Ainsi, de plus en plus, les moines, simples laïcs d'abord, accèderont à la cléricature et se consacreront à l'apostolat direct. L'évangélisation des pays païens sera exclusivement leur œuvre. — Les chefs de monastères prennent une importance grandissante dans les missions politiques et religieuses (conciles et conseils royaux) et, par leur « influence sur l'esprit des contemporains et sur le développement des institutions ecclésiastiques », se classent déjà parmi les deux éléments dirigeants de la société. — L'élévation à la dignité épiscopale d'un grand nombre de moines eut, elle aussi, les plus heureuses conséquences. Par leur sainteté et leur science, ces évêques furent généralement à la hauteur des circonstances et contribuèrent grandement à sauvegarder le prestige et l'autorité d'un épiscopat sujet à bien des faiblesses Si le monastère de Lérins put exercer, pendant deux siècles, l'hégémonie intellectuelle et spirituelle sur la Gaule méridionale et un certain nombre d'églises du nord de la Gaule mérovingienne, il le dut surtout aux évêques sortis de ses murs.

Ce n'est pas non plus sans raison que rois et reines provoquèrent ou encouragèrent les fondations monastiques avec un zèle jamais démenti durant toute cette époque.

A travers la tourmente barbare, le monachisme mérovingien demeura le refuge de la culture chrétienne de

l'Occident, et ne cessa jamais d'être le foyer rayonnant où les âmes vinrent chercher l'ordre, la paix, la joie et l'épanouissement chrétien.

A ce titre il demeure pour notre époque riche d'enseignements. (4)

fr. Rémy Oliger, O. F. M.

---

(4) BIBLIOGRAPHIE: L'*Historia Francorum* de Grégoire de Tours demeure la source principale pour l'étude du monachisme mérovingien. Elle est publiée dans les *Monumenta Germaniae Historica*. Signalons encore, dans la même collection la série des « *Scriptores rerum merovingicarum* », avec les « Vitae » et les « Annales ».

Dom Mabillon: « *Annales O.S.B.* » et « *Acta Sanctorum O.S.B.* » Les documents de la législation monastique se trouvent rassemblés dans l'ouvrage de Luc Holstein, réédité par M. Brockie.: « *Codex Regularum* » (t. I). On les trouvera reproduits dans Migne: *Patres Latini*.

Dom J. Besse a consacré au Monachisme mérovingien deux parties de son ouvrage: *Les Moines de l'ancienne France* (t. II des « Archives de la France Monastique »). Ligugé - Paris, 1906.

On trouvera une bibliographie abondante et des pages fort intéressantes sur le sujet dans le tome V de l'*Histoire de l'Eglise* de *Fliche-Martin*, aux chapitres XI: l'Eglise Franque sous les Mérovingiens, et XV: Le monachisme occidental, tous deux écrits par M. René Aigrain.

Voir aussi: Dom U. Berlière: *L'ordre monastique des origines au XIII^e siècle*). Maredsous - Paris, 1921. (Collection « Pax »).

Sur la législation monastique: Mac Laughlin: *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, dans les « Archives de la France monastique » t. XXXVIII; Ligugé - Paris 1935.

Dom Ch. Poulet dans son *Histoire du christianisme* (livre XVI: L'Eglise franque) retrace en un récit vivant la physionomie de l'époque mérovingienne et celle du monachisme contemporain.

Les Dominicaines de Sainte-Marie

ENTRÉE DES MALADES DANS LA VIE RELIGIEUSE

ON voudrait commencer ici par évoquer tout ce qu'a suggéré la charité chrétienne en faveur des malades, depuis que Jésus lui-même a ouvert la voie en se comparant à un bon médecin, en se faisant guérisseur de ceux qui souffrent, en s'identifiant à eux. *Tout ce que vous avez fait aux plus petits des miens, c'est à moi-même que vous l'avez fait... J'étais malade, et vous m'avez visité...* (1). Mais quelle est la misère qui n'a pas suscité de miséricorde ? Quelle plus grande gloire pour l'Eglise que l'infinité de ses initiatives charitables ?

Aussi bien s'agit-il, en fait, moins de montrer cette charité en effervescence que d'en signaler une des variétés, et partant d'isoler une de ses manifestations afin de la mieux livrer à la méditation du chrétien. A n'en pas douter, la visite que nous voulons décrire au château de Larrey (Dijon), auprès des Dominicaines de Sainte-Marie, suscitera, sinon l'enthousiasme et l'émulation, du moins le respect que toute grande entreprise arrache aux âmes les moins sensibles.

Le corps souffrant de Jésus-Christ.

J'ai bien dit : un château. Il est donc habité par des riches... ou par des pauvres : ailleurs une œuvre, ici une communauté, comme le cas se présente si souvent de

(1) *Matt.*, XXV, 35-40.

nos jours. Semblables à l'Enfant de Bethléem, les Dominicaines de Larrey ont un berceau qui ne leur appartient même pas. Le toit hospitalier qui les abrite, nombre de meubles, la disposition des salles et des locaux, qui est celle d'un domicile privé : rien ne leur est propre. D'un jour à l'autre, elles peuvent être invitées à se choisir ailleurs — de préférence à la campagne — une nouvelle habitation.

Mais ce qui nous intéresse davantage ce sont « les sœurs ». Dans la communauté, s'il se rencontre des sœurs valides et bien portantes, il y a aussi des malades et des infirmes. On pourrait ne pas aller plus loin. Vous avez saisi du premier coup d'œil ce qui fait le caractère propre de cette fondation : la réunion au sein d'un cadre de vie monastique de santés prospères et de santés chancelantes, de corps sains et bien constitués avec des corps fragiles, peut-être difformes et profondément atteints. On pense sans effort à la parabole des invités discourtois (2). *Va promptement dans les places et les rues de la ville et amène ici les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux.*

Que signifie ce texte dans le cas ? Que l'appel à la vie religieuse n'est plus entendu en notre XX^e^ siècle et qu'il importe de restreindre les exigences en pratique jusqu'ici ? Nullement. Encore que l'atmosphère générale du monde actuel et même une certaine formation donnée à notre jeunesse ne soient pas propres à orienter vers le cloître, il n'y a pas lieu, croyons-nous, et il ne nous appartient pas de jeter l'alarme. Il reste que jusqu'ici et normalement une des conditions de l'entrée en religion soit une santé suffisante, permettant de faire face aux observances ou au train de vie imposés par toute règle. Ici ou là, des applications particulières ou des formules spéciales sont adoptées pour que de faibles santés puissent répondre à l'appel du Seigneur. Mais si vous n'atteignez pas un minimum d'endurance indispensable, les portes des maisons les plus accueillantes et mitigées peuvent se fermer devant vous.

Que de fois n'arrive-t-il pas que telle ou telle âme

(2) *Lc.*, XIV, 21.

ne puisse suivre ses attraits, disons : sa vocation, entrer au couvent, faute de santé ! ou si l'entrée a pu se faire, songe-t-on aux gênes matérielles ou aux épreuves morales qui attendent le malade ? C'est l'infirmerie au dedans ou au dehors du monastère ; c'est l'humiliation de ne pouvoir suivre la règle et d'adopter un régime d'exception ; c'est la privation de l'activité à laquelle on s'était voué. Certes, il n'est pas de règle religieuse qui n'ait ses articles prescrivant l'indulgence, la bonté, pour les faibles et les souffrants, et, l'esprit surnaturel aidant, il n'y a pas à nier que les sujets éprouvés physiquement puissent, par l'offrande de leurs peines chrétiennement supportées, devenir pour une maison une source de bénédictions. Il n'en est pas moins vrai que la règle est faite, à l'ordinaire, pour des tempéraments normaux et que, si l'on ne peut la supporter, le manque de forces physiques peut être interprété comme un signe de non-vocation et devenir un motif suffisant de retour à la vie séculière.

Et pourtant, la vie religieuse est-elle d'une autre essence que la vie chrétienne ? Jésus, dans l'Evangile, a-t-il fait autre chose que demander, pour le suivre, le dépouillement et l'amour ? Sans condamner en général — loin de là ! — l'épreuve de santé pour la vie religieuse, il faut admettre cependant que l'appel divin peut aller aussi aux malades et aux invalides. D'où le souhait d'un cadre de vie spécialement adapté à cette condition humaine. Recueillir ces malades désireux de mener en commun par la consécration du vœu l'œuvre de la perfection ; leur permettre de répondre à l'appel du Seigneur (*qu'il prenne sa croix et qu'il me suive...*) ; former hardiment à partir de cette faiblesse une forme authentique de l'état religieux ; charger ces malades, au nom de l'Eglise, de l'office de la prière et de la contemplation ; les intégrer dans une communauté, pour que soit utilisée et offerte la part qu'elles prennent à la Rédemption comme membres souffrants du Christ, quelle œuvre éminemment chrétienne et utile à l'Eglise ! Si, au surplus, l'on songe que la tendance à la perfection n'est autre que la tendance à la pratique de la charité, l'on soupçonne aisément que la vie religieuse peut trou-

ver à s'épanouir aussi intensément dans pareil milieu que dans telle ou telle congrégation débordante d'activité et de santé.

Telle est l'intuition fondamentale qui inspire les Dominicaines de sainte Marie.

Religieuses Dominicaines

Dans la pratique, que devient cet idéal ? Si les observances monastiques ont été conservées, comment ce poids peut-il peser sur des malades ? Si, au contraire, ces mêmes observances ont été soigneusement épurées, atténuées, de façon à demeurer à la portée de tous, n'ont-elles pas perdu de leur vertu et n'y a-t-il pas lieu de ne parler d'état religieux, de vie religieuse, que dans une mesure lointaine et approximative ? Comment peut bien se réaliser la fusion, l'équilibre, l'harmonie, entre les pratiques constitutives de toute vie religieuse contemplative et l'état de faiblesse physique des sujets avec lesquels doit compter la congrégation ?

Affirmons-le tout de suite : il ne s'agit pas de vie religieuse au rabais. Infirmes ou valides, un même idéal de vie contemplative lie entre elles ces âmes désireuses de perfection. Cela est si vrai que, pour former une idée suffisante de leur genre de vie, c'est vers ls moniales du grand Ordre qu'il faut reporter sa pensée pour y emprunter les points de comparaison.

Voici d'abord l'office choral. Psalmodié les jours ordinaires, il est chanté en partie les jours de fête et complètement dans les grandes solennités. Une place de choix est réservée, comme il se doit dans l'ordre de saint Dominique, aux Complies, chantées chaque soir. A part le lever de nuit qui, pour des raisons faciles à comprendre, est supprimé, les heures du bréviaire rythment ainsi la journée aux accords de la liturgie de l'Eglise. Que si, pour certaines, l'office du bréviaire est trop lourd, celui de la Sainte Vierge, ou même pour les sœurs plus faibles la récitation du rosaire sont là pour courber les plus faibles comme les plus robustes sous la loi suave de la prière. De toute façon, la cloche qui annonce l'office sera pour les unes comme pour les

autres le signal du silence absolu. Que ce soit au chœur ou en cellule, chacune s'acquitte avec le plus de ferveur possible de la charge que l'Eglise confie à ses consacrées : la prière en son nom, en union à l'intention divine que le Christ avait sur terre en louant son Père et le nôtre !

Est-il besoin de notifier que l'oraison dispute avec l'office divin la place d'honneur ? La demi-heure réservée à cette pratique le matin est fermement maintenue, à laquelle s'ajoutent les « prières secrètes » signalées dès l'origine de l'ordre de saint Dominique et pour lesquelles des temps libres sont accordés au cours de la journée, surtout le dimanche. N'oublions pas toutefois que l'oraison est moins un acte qu'une vie et suppose tout un ensemble de dispositions qui la favorisent. Celles-ci, d'ailleurs, ne manquent pas : et le silence, impressionnant au point de donner au visiteur le sentiment qu'il séjourne dans une maison vide ; et l'étude qui, soit sous forme de conférences spirituelles, soit par des lectures personnelles d'Ecriture Sainte ou de livres de doctrine, vient alimenter sans cesse la vie intérieure et permettre une intelligence plus vive des mystères de la foi. Le travail lui-même, accompli dans le calme et la sérénité, tend à communiquer aux moindres activités la ferveur digne du service divin. Tout se passe donc sous le signe de la contemplation et d'une sainte émulation aux pieds du Seigneur.

Il faudrait ajouter à cela le culte privilégié que les Dominicaines de sainte Marie vouent à la Très Sainte Vierge. Disons seulement qu'il anime cette spiritualité où l'abandon occupe forcément une large place.

Portez les fardeaux les uns des autres.

L'idée maîtresse de la congrégation est que les religieuses valides créent en quelque sorte le milieu religieux, l'atmosphère monastique rêvée par toutes. Les plus faibles entrent dans ce cadre et s'y adaptent progressivement selon leurs forces. D'où, pour le noter en passant, le rôle très important des sœurs en bonne santé,

devenues par le fait responsables de la vie religieuse de leurs sœurs plus faibles beaucoup plus encore que de leur vie matérielle. Celles-ci comme celles-là sont d'authentiques religieuses et par la profession et par la pratique commune d'un même idéal qui nous reporte à la règle de saint Augustin : « Avant tout, vous êtes réunis afin de vivre dans la paix et dans l'unité d'âme et de cœur en Dieu ».

Mais de quelles malades s'agit-il ? Si l'on exclut les maladies nerveuses et mentales difficilement compatibles avec la vie en communauté, il faut distinguer entre les religieuses infirmes ou de faible constitution et celles qui sont réellement de grandes malades.

Pour les premières, la fidélité aux exercices de la communauté peut être aisément assurée, l'horaire général prévoyant le cas. Une longue nuit de repos accordée sans inconvénient et les exercices répartis aux heures les plus favorables de la journée rendent le régime possible ; d'autant que la dispense, figurant dans les constitutions dominicaines comme un article de règle, peut jouer lorsque le besoin s'en fait sentir. Quant aux grandes malades, encore peu nombreuses mais prêtes à être accueillies dès que le nombre des sœurs valides permettra d'assurer l'équilibre requis, leur fidélité aux exercices de la règle est affaire en partie d'un agencement rationnel des locaux en vue de leur union la plus étroite possible avec leurs sœurs. C'est ainsi que, dans le couvent idéal rêvé par les Dominicaines de sainte Marie, les cellules attribuées aux grandes malades devront être voisines et de la chapelle et de la salle commune, afin de permettre un déplacement aisé et rapide ou bien l'assistance aux offices et aux récréations simplement en ouvrant la porte de la cellule. En aucun cas l'isolement d'une sœur malade ne peut être toléré : les sœurs viennent à tour de rôle, durant les récréations ou temps libre, maintenir le contact auprès de la « recluse », tandis que l'infirmière et, selon les cas, la maîtresse des novices accomplissent, à leurs heures, leur tâche de charité spirituelle ou temporelle dans l'esprit de la règle.

Est-ce à dire, comme on en aurait facilement l'im-

pression, que la communauté est bien proportionnée en ce sens qu'il y aurait d'un côté celles qui servent et de l'autre celles qui sont servies ; là des sœurs infirmières, ici des sœurs entourées de soins ; d'une part des observantes, de l'autre de perpétuelles « hors la loi »? Tel n'est point l'angle sous lequel doivent s'engager les rapports entre les sœurs. On n'établit aucune différence entre celles qui produisent et celles qui dépensent comme aussi l'on n'entre point chez les Dominicaines de sainte Marie pour se faire soigner ou pour soigner autrui. La question est d'empêcher que la maladie ou l'infirmité fasse obstacle à la vie religieuse. Qui ne sait, au reste, que la générosité, l'ardeur, l'élan dans l'obéissance ne sont pas l'apanage des êtres en bonne santé ? Comme leurs frères en saint Dominique, les Dominicaines de sainte Marie ne mentionnent qu'un seul vœu dans leur profession religieuse : celui d'obéissance ; il marque leur volonté d'abnégation, leur esprit de sacrifice, comme il conditionne leur marche en avant vers le Père par le Christ Jésus. Toutes réalisent ainsi le don parfait de soi-même dont rêvait Guy de Larigaudie, lorsqu'il écrivait dans *Etoile au grand large :* « J'aimerais pouvoir prendre toute ma vie au creux de mes mains et avoir le temps de l'élever vers Dieu et de la lui donner comme mon humble offrande ».

Déjà cete initiative en faveur des malades marquées de la vocation religieuse est largement suivie avec la plus franche sympathie, et c'est pour répondre à une attente que nous avons écrit ces lignes. Déjà des tertiaires dominicaines souffrantes qui ne peuvent songer à vivre une vie de communauté demandent à être unies aux Dominicaines de sainte Marie par les liens de l'amitié fraternelle et de la prière. Et lorsqu'il en a connaissance, le peuple lui-même s'émeut de voir, au sein d'une même vie religieuse, la santé voisinant avec la souffrance, comme ailleurs la vertu couvre de son prestige les transfuges du péché. « Deus qui incepit ipse perficiat ! »

fr. Hyacinthe Maréchal, O. P.

CHRONIQUES DE LA VIE SPIRITUELLE

La Messe de la Saint Georges

22 Avril 1945

S'il est vrai que toute communauté a besoin de fêtes et de rassemblements pour prendre conscience d'elle-même, de son esprit, de ses tendances, de ses exigences à un moment de son histoire, à combien plus forte raison la communauté chrétienne dont toutes les activités trouvent leur soutien dans la célébration de certains sacrements et leur accomplissement dans la célébration commune de l'Eucharistie !

La messe de la Saint-Georges des Scouts et des Guides de l'Ile de France répond à ce besoin et à cette exigence sacramentaires de rassemblement total autour de la croix du Christ. L'occasion en fut donnée d'abord par cet isolement dans lequel les groupes vécurent pendant cinq ans et qui leur faisait si ardemment désirer la « réunion », ensuite par la venue à Paris de Lady Baden-Powell et le défilé qui devait avoir lieu.

La messe eut lieu dans les jardins du Trocadéro. A 8 heures, la schola entonnait les litanies des saints, les

groupes débouchaient des bosquets environnants ou des rues pour « recevoir » l'invocation, et la reprendre aussitôt dans un triomphal « ora pro nobis ». Il arriva ainsi environ 25.000 participants en quelques minutes.

Le Cardinal célébrait sur les marches du Trocadéro, face au peuple. Au-dessus du grand escalier, derrière l'autel, la longue rangée des bannières et des oriflammes de tous les groupes d'Ile de France.

Les prières, les lectures, les indications furent annoncées à la foule, tantôt par le Cardinal, tantôt par le chorège par haut-parleur. C'est ainsi également que la chorale se fit entendre.

Après le Credo, chanté par tout le monde, l'offertoire donna lieu à une cérémonie émouvante. Une centaine de prêtres en surplis blancs qui se trouvaient sur le parvis vinrent en procession apporter à l'autel « l'offrande » de leur ciboire plein d'hosties. Cette masse énorme de cent ciboires qui brillaient dans le soleil autour du célébrant représentait vraiment la participation active de cette foule de jeunes au divin sacrifice.

La distribution de la communion fit penser à la distribution de ces cinq pains, multipliés par centaines, pour nourrir la foule qui s'était rassemblée autour de Notre-Seigneur à Bethsaïde. Les prêtres assistants étaient allé chercher leur ciboire, et accompagnés d'un routier ils s'étaient dispersés à tous les coins du champ, dans tous les « carrés » de cette jeune foule. Partout, à tout endroit, on distribuait la communion. C'était comme une immense table sainte que les serviteurs envahissaient de toutes parts, pour apporter à tous en peu de temps la divine nourriture. Vus d'en haut, ces surplis blancs, parsemés dans les jardins et dans la foule, donnaient subitement l'impression que le prêtre et l'autel étaient partout présents. On distribua environ 18.000 communions.

Après le dernier Evangile « annoncé » par haut-parleur, les groupes se dispersèrent chacun à leur tour, et dans toutes les directions prévues, en chantant le chant de la promesse.

Nous croyons que cette messe de la Saint-Georges, en même temps qu'un beau témoignage de foi et de jeu-

nesse, fut un exemple et en quelque sorte le « type » d'une réalisation que cherche notre génération chrétienne.

Tant de spiritualités, tant de messes diverses, sans séparer les chrétiens, les isolent cependant les uns des autres et leur font ignorer cette réalité pourtant première et essentielle qu'est la communauté chrétienne totale : l'Eglise.

Nous n'avons plus dans nos villes de messes paroissiales qui groupent toute la paroisse, parce que celle-ci est devenue trop nombreuse et l'église paroissiale trop petite. Il n'y a plus de communauté diocésaine. Les chrétiens ne se connaissent plus et ils ne savent plus ce que c'est que l'Eglise, dont ils se sentent si peu solidaires. Comme ils risquent aussi de ne plus savoir ce que c'est que l'Evangile parce qu'ils ont la spiritualité de leur milieu et de leur apostolat particuliers.

Nous croyons que la messe de la Saint-Georges fut un « essai »; il pourra être utilement repris, même ailleurs que dans le scoutisme.

A.-M. H.

Le problème de la Paroisse

Trois « diagnostics » ont été publiés dernièrement sur la paroisse. L'importance du problème mérite que nous le présentions à nos lecteurs.

1. La brochure de Mgr Terrier (1) contient les trois lettres pastorales que celui-ci adressa à ses diocésains de Tarentaise en 1942, 43 et 44. Elles eurent successivement pour objets : le dimanche chrétien, sa profanation, sa restauration ; le renouveau de la communauté paroissiale en fonction de ses origines et des exigences nouvelles ; la participation des « hommes » à la vie de la paroisse et à celle de l'Eglise. C'est donc un même souci de renouveau paroissial qui inspire ces lettres.

Ce qui fait l'extrême intérêt de ces documents, c'est qu'ils ont été chacun le fruit d'enquêtes minutieuses faites dans le diocèse l'année précédente. Ces enquêtes donnaient à l'Evêque une connaissance précise des maux et lui suggéraient naturellement les remèdes à apporter. Ajoutons qu'elles sont pour le diocèse de Tarentaise — bien que cela ne soit pas dit — un bel éloge de la vie chrétienne qui y est demeurée. Mgr Terrier dénonce, semble-t-il, le mal essentiel de nos paroisses, lorsqu'il écrit :

> Non seulement l'ancienne communauté aux fonctions multiples est brisée par la scission maintenant consommée entre paroisse et commune, mais sur le plan religieux lui-même l'esprit de communauté s'atténue et cède le pas à l'individualisme. Même si on continue, par habitude — quand ce

(1) S. E. Mgr L.-A. Terrier, évêque de Tarentaise. *Pour un renouveau paroissial*, coll. La Clarté-Dieu, n° 16, Ed. de l'Abeille - Lyon 1945, 140 pp., 30 frs.

n'est pas par routine — à vouloir faire partie de la paroisse, en payant le Denier du Culte, en accueillant aimablement le prêtre, en assistant à un office, en désirant la sépulture religieuse pour soi et pour les siens, en réalité pourrait-on dire, « le cœur n'y est plus ». On ne se sent plus lié à la paroisse, responsable, pour une part, de sa vie. On ne se sent plus atteint par les événements paroissiaux, heureux ou malheureux. La paroisse, c'est l'affaire du curé, telle est la persuasion plus ou moins consciente de beaucoup de paroissiens, qui ne le sont plus que de nom. (pp. 71-72).

Le remède à cela, c'est d'abord que la paroisse redevienne une communauté (p. 74), c'est-à-dire un lieu de solidarité, où les personnes se sentent spontanément « portées à participer à la vie collective, à l'activité par le don d'eux-mêmes, et qui trouvent là leur achèvement ». (p. 75).

Bien entendu le rôle essentiel de ce redressement revient au prêtre, chef de la paroisse. Il revient aussi à l'élite paroissiale (« noyau paroissial ») à laquelle il faut confier des responsabilités et qui doivent passer peu à peu de la conception « paroisse — affaire du curé » à la conception « paroisse — affaire des paroissiens unis au curé ».

Les méthodes préconisées sont les activités communautaires, en particulier les messes et les cérémonies liturgiques de communautés, mais surtout les méthodes d'Action Catholique sur lesquelles Mgr Terrier compte beaucoup :

> La conduite de la vie paroissiale incombe (aujourd'hui) tout entière au prêtre. Etat anormal et pénible. Le prêtre se sent isolé et impuissant. Son départ ou sa mort peut occasionner une chute de la paroisse. La continuité paroissiale n'est pas assurée. C'est à ces dangers que l'Action Catholique veut parer par l'organisation de ses groupes et mouvements dans chaque paroisse. (p. 87).

Enfin la paroisse retrouvera la plénitude de ses membres et en particulier « les hommes », si l'on commence par les intéresser directement à son enseignement et à sa vie. N'est-ce pas par un enchaînement inéluctable que

> la désertion religieuse des hommes devait réagir d'une manière déplorable sur l'enseignement religieux lui-même. Ceux qui enseignaient la religion, se trouvant de plus souvent en

présence d'auditoires féminins, conformaient nécessairement leurs méthodes aux aspirations de l'âme féminine. Il en résulte une présentation du christianisme dénuée de la note de virilité qui cependant est essentielle à cette religion. Le côté sentimental s'accusa, au détriment de l'aspect par lequel la religion satisfait à la raison... (p. 120).

Alors, si l'on ne veut pas être enchaîné par la loi sociologique qui veut que « les hommes désertent de plus en plus les réunions où les femmes sont en majorité » (p. 125), il faut retrouver dans l'enthentique trésor de l'Église une prédication et une liturgie vraiment traditionnelles, d'où se dégage « une pensée hautement affirmée, sûre d'elle-même, consciente de sa rigueur, sans mollesse aucune, nullement sentimentale, inspiratrice d'effort, d'action et de progrès dans tous les domaines de la vie ». Il faut aussi que l'élite des hommes donne le courageux exemple d'une vie vraiment chrétienne et sache prendre leurs responsabilités paroissiennes et apostoliques.

2. Les lettres pastorales de Mgr Terrier, adressées à un diocèse rural, demandaient un complément d'information et un nouveau diagnostic pour les paroisses *urbaines*. Nous avons l'un et l'autre avec l'article du Père Desroches (2).

Le mal est ici plus profond encore parce que la paroisse a beaucoup plus évolué. La profanation du dimanche, l'irréligion générale, le désintéressement des hommes ne sont plus seuls en cause. La paroisse elle-même n'est plus une communauté. Autrefois, en effet,

des groupes humains existaient dans lesquels la vie humaine et la vie économique étaient proportionnées l'une à l'autre. Mais ils sont démolis par des groupes de plus en plus imposants dans lesquels la vie économique met en veilleuse ou en danger les valeurs d'intimité humaine. Qu'est-ce qui reste de contact homme à homme, cœur à cœur, dans l'atelier d'une grande usine, dans les appartements d'un grand immeuble bourgeois ou ouvrier, entre les maisons d'une même rue ?

(2) H.-Ch. Desroches, *Vocation de paroisse*, dans *L'Union*, Nov.-Déc. 1944, pp. 25-32.

Il n'y a plus de communauté, il y a des masses anonymes où chacun est étranger à son voisin. Il n'y a plus de « communion ». Ou du moins, si on communie encore, cela ne crée pas plus de liens « que si on assistait au concert ou au cinéma sur des places voisines » (p. 29). (3)

Devant cette masse anonyme, la paroisse a deux solutions : une solution vraie, la lutte, et la conquête progressive de toute la masse, pour faire de cet ensemble une communauté authentique ressemblée autour du Christ.

Une solution de facilité ; se replier sur soi, se contenter de ceux qu'on a. Alors, on se ferme, et l'on n'entend plus les gémissements de ceux du dehors, ou peut-être même de ceux qui, selon le mot de saint Augustin, paraissent dehors et sont dedans :

> « toutes ces âmes qui rapidement expérimentaient qu'elles ne pouvaient découvrir le Christ sans s'insérer dans une communauté, mais expérimentaient en même temps que jamais leur paroisse ne pourrait être cette communauté. Ils s'y seraient sentis étrangers. » (p. 30).

En réalité, cette « communauté close » est une solution fausse. « On se contente d'un avorton : une âme fictive, un corps fictif ». Et l'on empêche ceux-ci d'aller au Christ, parce qu'ils ne peuvent plus aller à la paroisse, qui, concrètement, devrait porter pour eux le visage du Christ et ne le porte plus.

Alors quels remèdes ?

Premièrement, répond le Père Desroches, que les paroisses soient des communautés montantes : pas de poids morts, pas d'attardés parmi les éléments d'arrière garde qu'elle comportera toujours. Pas de négligents parmi ceux d'avant-garde qui sont constitués aujourd'hui en majeure partie par les mouvements d'action catholique.

Deuxièmement, qu'elles soient des communautés organiques. La paroisse, telle qu'elle est, n'est plus à portée

---

(3) Il est remarquable que les auteurs des réponses reçues jusqu'à présent à l'enquête de *La Vie Spirituelle* sur « *La Sainteté et le monde d'aujourd'hui* » soient unanimes à déclarer que, pour eux, la paroisse n'est d'aucun secours spirituel. Excès, certes ! mais qui mérite réflexion.

d'homme. Il faut la démultiplier, et faire en sorte que les nouveaux ensembles (mouvements d'action catholique, œuvres de bienfaisance, groupes de quartiers) soient emmembrés les uns dans les autres.

Les groupes de quartier sont une formule nouvelle : division non plus par milieux économiques comme dans l'Action Catholique, mais par « lieux », ou par milieux géographiques. Ces milieux ont déjà été « retrouvés » en certaines circonstances... comme la défense passive (immeuble, ilôt, rue), il faudrait les retrouver à l'intérieur de la paroisse.

> C'est dans ces groupes de famille à mesure d'homme que devrait se retrouver la ferveur des premières assemblées chrétiennes, lorsque le patricien et l'esclave, le débardeur et la marchande de pourpre se trouvaient côte à côte, lisant les mêmes lettres de l'Apôtre, mangeant le même pain, discutant les mêmes problèmes, vivant du même idéal, participant à la même construction, créant ensemble les cellules vivantes du corps du Christ. (p. 32).

Nous savons qu'il existe déjà dans une ville de province et en banlieue parisienne — dans un immeuble — de telles communautés. Nous aimerions être mis au courant des initiatives semblables.

Troisièmement, qu'elles soient des communautés ouvertes. Que tout le monde puisse s'y sentir chez soi. Cela est bien vite admis sans doute, mais cela suppose certaines conditions (accès au chœur, paiement des chaises, classes des cérémonies, etc...) si difficilement praticables.

3. La troisième étude, celle du Père Doncoeur (4), s'en prend à l'aspect *liturgique* de la paroisse. Elle constate que si, depuis vingt ans, il y a eu un beau renouveau liturgique dans une fraction de la chrétienté, toutes ces « communautés de ferveur liturgique » se sont séparées du peuple. Elles sont devenues des « chapelles » Que faut-il donc pour que le peuple suive ?

Il faut d'abord, nous dit le Père Doncoeur, ne pas lui proposer des comportements auxquels il n'est pas encore

(4) P. Doncœur S. J., *Conditions d'une renaissance liturgique populaire*. Coll. La Clarté-Dieu, nº 14, Ed. de l'Abeille, Lyon 1944, 54 pp., 13 frs.

prêt et qui le rebuteront. A ce point de vue, la messe dialoguée, en certains milieux, pourrait avoir un résultat fatal. (C'est dire aussi à quel point l'organisme est malade).

Il faut commencer par trouver des choses simples qui n'accablent pas la communauté mais au contraire soient capables peu à peu de la porter et de l'entraîner.

> Une chaire de technique liturgique qui étudierait les conditions du maniement des foules et de leur animation religieuse rendrait plus de services qu'un Institut des Chartres. Savoir accrocher les yeux d'un peuple et capter d'un coup son attention cordiale, on se demande pourquoi nous abandonnerions avec dédain cet art à Fernandel et à Raimu. Le fluide qui passe et vous livre à merci une assemblée, qui pour une heure n'aura qu'une respiration, qu'un battement de cœur, qu'une angoisse, qu'une joie avec vous, on se demande pourquoi une telle puissance, surhumaine, ne serait pas venant de Dieu, consacrée à le faire connaître et aimer. N'est-ce pas ce qui faisait les prophètes depuis Moïse jusqu'au Baptiste?

Mais il sera difficile de communiquer la foi si on ne la possède pas, l'amour, si l'on n'est pas soi-même enflammé. C'est dire qu'il s'agit d'abord d'une renaissance spirituelle.

Mais ce n'est pas tout. Pour gagner les masses païennes ou à demi converties qui forment la marge de nos paroisses, il est nécessaire d'instituer dans nos grandes villes des catéchuménats autonomes, doués d'un enseignement et d'une paraliturgie propres. Cette conclusion s'impose au Père Doncœur comme elle s'imposait aux auteurs de « France pays de mission ? ». Comme elle s'est imposée à l'expérience des aumôniers jocistes, comme elle s'imposait dernièrement à la Mission de Paris dans un rapport donné par une de ses représentantes à la semaine liturgique de Vanves 1945.

Voici les quelques solutions qui nous sont proposées aujourd'hui. Puissent-elles être au moins « un rappel » ! Nos élites — ceux qui ont reu les dix talents, ceux qui croient vraiment — sauront-ils ce que c'est que ne pas enfouir ses talents mais de les faire fructifier, auront-ils assez de foi et d'amour pour sauver nos paroisses modernes ?

A.-M. H.

Vers une Ecole Normale de Catéchistes

Le fait est là : la majorité des enfants de France n'a plus aucune vie chrétienne. De nombreuses enquêtes parues ces dernières années, et en particulier celle du mouvement Cœurs Vaillants et Ames Vaillantes sur « l'enfance et la vie religieuse », ne permettent plus de mettre en doute cette affirmation.

D'aucuns accuseront le milieu familial qui est déchristianisé. Et c'est souvent vrai. Mais ce qui est vrai aussi, et ce qui est même depuis longtemps reconnu, c'est « que les méthodes catéchistiques ordinairement en usage sont dénoncées : elles échouent à maintenir la foi chrétienne dans l'âme des petits baptisés » (1). Sans doute, le problème n'est pas d'aujourd'hui, et de nombreux efforts ont déjà été faits. Mais « on se heurte à des tabous », « on n'a pas l'esprit libre », et les résultats ne sont pas en rapport avec ces efforts. « Tant que nous n'aurons pas une « maison de catéchisme » où, sous le contrôle purement doctinal de l'autorité hiérarchique, on utilisera largement les découvertes de la psychologie enfantine, il sera bien vain d'incriminer l'insuffisance des manuels ou les lacunes de la formation des jeunes clercs » (2). C'est à l'utilisation de ces découvertes et de ces méthodes que vise l'institution d'un « séminaire des catéchistes », nous voulons dire, d'une « école normale

(1) Pédagogie catéchistique. *Réforme de structure*. Edité par le Centre d'Etudes Pédagogiques. Doc. 375.6.
(2) Op. cité p. 1.

de catéchistes », suite et prolongement du « cours de formation » actuel, de Paris. Cette école dont nous espérons l'ouverture prochaine, au mois d'octobre, est présentée par une petit brochure de M. le chanoine Lieutier, directeur général de l'œuvre des catéchismes : « La profession de catéchiste » (3).

Il s'agit de former des catéchistes professionnelles, comme d'autres écoles forment des jardinières d'enfants, des assistantes sociales ou des secrétaires médicales. Leur rôle serait de s'occuper d'abord des plus jeunes. Sans doute est-ce ici davantage l'affaire de la maman ; les catéchistes ne feraient que suppléer, comme les jardinières d'enfants, les mamans déficientes. Elles s'occuperaient aussi des écoliers, des persévérants, des adultes, des cours par correspondance, des concours et examens de catéchisme, des revues, des « journées de catéchisme » qui comportent réunions et séances si difficiles à réussir, des librairies, des bibliothèques de paroisse, des centres catéchistiques, du recrutement et de la formation des jeunes catéchistes, etc.

Le programme des cours, s'échelonnant sur trois ans, comporterait des cours de formation spirituelle, théologique et technique (pédagogie, psychologie génétique, etc.). NN. SS. les Evêques confieraient eux-mêmes à cette école les jeunes filles de 18 à 30 ans, qu'ils croiraient capables de recevoir cette formation, et auxquelles ils voudraient bien après leur stage et l'obtention du diplôme officiel de « catéchistes » assurer une situation leur permettant de vivre. Pour assurer la charge des frais d'études, NN. SS. les Evêques pourraient aussi, s'ils le jugent bon, demander aux candidates un engagement au service du diocèse pendant un certain nombre d'années.

L'expérience des Institutions qui ont donné une formation est en faveur de l'internat. L'Ecole serait donc un internat, surtout pour les élèves venant de province. On accorderait toutefois l'externat aux religieuses désireuses de suivre les cours et dont la communauté serait proche de l'Ecole. Cela n'empêcherait pas celle-ci d'être

(3) 16 pp. Ed. Bonne Presse 1944, 2 fr. 50.

largement ouverte sur le monde, et les étudiantes pourraient prendre, là où elles se trouvent, serait-ce à la Sorbonne, les cours qui seraient jugés utiles à leur formation.

Sans doute, il faut pour cette œuvre une vocation. Certaines jeunes filles même pourront s'y engager totalement. Mais d'autres seulement pour un temps; les catéchistes passant par « le séminaire » ne seront pas pour autant vouées au célibat. On comprend aisément qu'un engagement temporaire garantisse les droits du diocèse, sans priver les catéchistes de leur liberté.

Ce projet a rencontré à la Commission nationale du catéchisme beaucoup d'intérêt et de sympathie. Les jeunes filles désireuses de se documenter peuvent écrire à l'œuvre des catéchismes, 19, rue de Varenne, Paris (7e). Celles qui veulent s'y dévouer, peuvent aller « s'offrir, dans leurs diocèses respectifs, à leurs Evêques, prêts à les accueillir ».

Le projet est magnifique et souhaitons qu'il réussisse! Sur les ténèbres d'ignorance dans lesquelles sont plongés les chrétiens et les chrétiennes de France, voire même les religieuses et parfois les prêtres — toutes proportions gardées —, c'est un rayon de lumière qui se lève. Formons simplement le souhait que cette fondation soit enfin sérieuse : tant de découvertes ont été faites, tant de résultats acquis dans le domaine de la psychologie enfantine, de la pédagogie, des méthodes actives. Saurons-nous utiliser tout cela pour nos jeunes chrétiens d'aujourd'hui.

Dans un demi-siècle, on se scandalisera d'apprendre que durant les années 1900-1940, c'est-à-dire à l'époque d'un intense effort de laïcisation, il suffirait à un théologien de connaître la théologie pour être admis à enseigner la religion aux petits; mieux à une bonne dame d'offrir ses services à son curé pour se voir confier des enfants à catéchiser. Il fallait, dira-t-on, une singulière force à la discipline catholique pour que l'institution du catéchisme ait survécu (4).

A. M. H.

(4) Cf. Pédagogie catéchistique, op. cit. p. 5.

Les Livres

HOMÉLIES SUR LA GENÈSE, par *Origène*. Trad. et notes de *L. Doutreleau, S. J.* Introduction de *H. de Lubac, S. J.* - Collect. « Sources chrétiennes », Le Cerf, 1944, 364 pp. 90 fr.

Ce septième volume des « sources chrétiennes » nous offre une première série des homélies d'Origène sur l'Hexateuque, ses homélies sur la Genèse. Deux autres volumes nous donneront les homélies sur l'Exode et le Lévitique. La traduction porte sur le texte latin de Rufin, l'original grec étant perdu. Origène prêcha ces homélies à Cesarée de Palestine, vers 232, au soir d'une vie lourde de travaux, de luttes, de mérites. Elles sont, au jugement de G. Bardy, « ses plus belles œuvres, celles en tout cas où il met le plus de lui-même et où il se découvre le plus complètement ». Avouons pourtant que leur lecture est assez déconcertante pour un moderne, plus soucieux de la « lettre » biblique qu'on ne l'était jadis.

Un problème, énorme et classique, est soulevé par le seul nom d'Origène. Dans une abondante et intéressante introduction, l'infatigable Père de Lubac s'attache à préciser le débat ouvert autour de l'allégorisme exégétique et de la pensée authentique d'Origène. S'il ne poursuit pas l'apologie du grand Alexandrin, sans doute n'est-ce pas hors de ses vues de réhabiliter partiellement au moins son esprit et sa méthode au bénéfice des chrétiens d'aujourd'hui.

Du sens littéral, Origène a toujours passé pour un adversaire déclaré. Le P. de Lubac n'a pas de peine à dénoncer, à la suite de Dom Cellier et du P. Lagrange, l'excès d'un jugement si sommaire. Lorsqu'on parle de l'exégèse d'Origène, on ne songe qu'à ses commentaires sur les premiers chapitres de la Genèse et l'on généralise les conclusions qu'on en tire. En fait, ces conclusions elles-mêmes ne sont pas exemptes d'outrance

car, même à propos de la Genèse, Origène se révèle plus soucieux qu'on ne le dit, de la lettre et de l'histoire bibliques.

Jamais Origène n'a fait fi de la lettre pour les fantaisies de l'allégorie, comme on l'en accuse. Mais il « intériorise » le sens littéral, l'histoire, convaincu de la présence sous la lettre d'une intention cachée de l'Esprit qui porte au-delà de la lettre, parce que souvent sans cette intention la lettre serait incroyable ou sans intérêt. Mais, et le P. de Lubac le souligne, le sens spirituel en donnant à la lettre sa vraie valeur, la postule et la justifie. L'histoire d'Israël abonde en scandales dont la mention n'a de sens que par les leçons qui s'en dégagent pour nous, encore ces leçons présupposent-elles la réalité des faits. Ce que pense Origène, c'est simplement que les faits ne sont pas racontés pour eux-mêmes. « Non historiae narrantur ». Si ces commentaires de l'Ancien Testament nous déconcertent, Origène nous répondra qu'il faut tenir compte du temps, car l'Ancien Testament n'a d'intérêt qu'en ce qu'il est devenu depuis l'avènement du Christ et en raison de cet avènement. C'est le point de vue même de saint Paul dans l'épître aux Hébreux.

Ainsi Origène défend-il la lettre du texte inspiré en même temps que son sens mystérieux, comme il défend conjointement la chair et la divinité du Logos qui révèle son mystère dans la lettre sacrée. Il tient à cette lettre parce qu'on ne peut saisir que par elle le mystère. Mais aussi est-ce la lettre elle-même qui nous contraint à chercher plus loin qu'elle-même.

Les malentendus dont la pensée d'Origène a souffert — le P. de Lubac en retrace l'histoire — tiennent peut-être au fait qu'on ne lit pas Origène, sinon par fragments. Pamphile déjà s'en plaignait; peut-être aussi à la défiance des « positifs » à l'égard des « mystiques ».

On a fait grief à Origène de son ésotérisme, rendu responsable de l'intempérance de son allégorisme. Il est inexact que jamais Origène ait prétendu réserver à une élite un christianisme supérieur et abandonner la Croix aux simples. La discrétion à laquelle il rappelle « les âmes gourmandes », l'attitude de prière qu'il leur recommande avant que d'aborder l'Ecriture, son peu

de goût pour la philosophie humaine, enfin la profondeur de sa piété personnelle envers le Sauveur et sa dévotion à la Croix qu'il ne sépare pas du Crucifié — « pour bien annoncer Jésus, dit-il, il faut l'annoncer crucifié » — garantissent son orthodoxie sur ce point. Sa pensée n'est pas différente de celle de saint Paul lorsqu'il prêche une sagesse qui dépasse « la simple foi » et veut conduire l'âme chrétienne au-delà du seul récit de la vie et de la mort de Jésus-Christ.

En défendant Origène de préjugés invétérés, le P. de Lubac ne prétend pas nous donner l'illustre exégète comme un modèle à suivre en tous points. Mais s'il est vrai que « nul n'écoutait Dieu d'une manière plus intelligente », au dire de Grégoire le Thaumaturge, on peut estimer « qu'après la longue course qu'elle vient de fournir à travers les terres desséchées du rationalisme et du positivisme, (la pensée) se trouve aujourd'hui mieux disposée à comprendre et même à recueillir, pour lui rendre la vie en nous, ce qui s'est exprimé d'éternel en ces formes désormais mortes. Les puits qu'Origène a creusés jadis sont depuis longtemps ensablés. Mais la même nappe profonde est toujours là qu'il peut nous aider encore à retrouver pour étancher la même soif ».

M. Mellet.

Le Paradis Spirituel, par *Nicetas Stethatos ;* texte, traduction et commentaire par *Marie Chalendard.* - « Sources chrétiennes », n° 8. Paris, Ed. du Cerf 1945. In-12 de 104 p. 42 fr.

Nicétas Stéthatos (ou Pectoratus), moine au monastère de Stoudion à Constantinople au XI^e^ siècle, est connu non seulement par la biographie qu'il écrivit de son maître saint Syméon le Nouveau Théologien, ou par le rôle qu'il joua en 1054 aux côtés de Michel Cérulaire, mais aussi comme écrivain spirituel, auteur de trois Centuries de Capitula pratiques, physiques et gnostiques. Mlle Chalendard a eu le mérite de faire connaître de lui un texte jusqu'à présent inédit. Le Paradis Spirituel est, à partir d'une interprétation allégorique des

deux arbres du Paradis, un court exposé des lois de la vie intérieure. Purification des sens pour revenir à l'unité primitive d'Adam avant la chute, pour retrouver l'image de Dieu, parvenir à la contemplation de Dieu, et redevenir Dieu même par adoption : on reconnaîtra ici des thèmes classiques. Plus originales peut-être sont les dernières pages de ce court opuscule, sur les degrés de l'humilité et de la charité, et sur les charismes qui permettent au spirituel, même illettré, d'exprimer au dehors son expérience intérieure ; seul le spirituel est le vrai théologien. Pièce intéressante à verser au dossier d'une longue controverse.

Ce texte, retrouvé dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale, a été édité et traduit par Mlle Chalendard avec toute l'attention que peut apporter à cette tâche une philologue exercée ; on aurait pu souhaiter que l'introduction mît en meilleure lumière les sources et la portée théologique de la doctrine.

TH. CAMELOT.

L'HONNEUR ET SERVICE DE DIEU SELON SAINT IGNACE, par *P. Doncœur*. - Paris, éd. de l'Orante. 1944.

Une initiation, mais combien sûre et suggestive, à la pensée d'un maître que l'on respecte sans toujours le connaître. Saint Ignace ne nous a laissé aucun traité doctrinal. Mais son immense correspondance, le récit de ses premières années de conversion, les Exercices et les Constitutions de la Compagnie nous livrent, en brèves remarques et en énoncés sommaires, une spiritualité inséparable de son action et de son œuvre. Ce sont quelques-unes de ces paroles de vie que nous offre le P. Doncœur, dans une édition soignée. Elles ne sont pas d'un écrivain, mais dans leur dépouillement et leur force elles dépassent toute littérature pieuse et nous atteignent profondément.

Nous y percevons un amour d'une plénitude incomparable, moins émouvant encore par les larmes et les extases que par le dévouement absolu à Jésus-Christ. Rien ne compte pour saint Ignace qu'un service à la fois inflexible et tendre, pour lequel il prend tous les risques,

accepte toutes les audaces, sans attendre d'autre prix de l'amour qu'un surcroît d'amour.

Cet amour passionné est accompagné d'un sens étonnant de l'importance du temporel. Il y a chez saint Ignace toute une politique, ou plutôt une économie du service de Dieu. Qu'il s'agisse du choix des travaux apostoliques, de la manière de s'y comporter et d'y traiter avec les hommes, des qualités requises des supérieurs, de la façon de se conduire dans les épreuves et dans les joies spirituelles, il fait preuve d'une sagesse et d'un coup d'œil incomparables. A un cœur liquéfié d'amour il joignait la tête d'un chef. C'est pourquoi — et le P. Doncœur le souligne heureusement — la doctrine est, chez saint Ignace, inséparable de l'œuvre, l'ébranlement spirituel de l'institution dans laquelle il se prolonge.

En prenant ainsi saint Ignace à sa véritable hauteur, le travail du P. Doncœur dissipera bien des préventions. On s'apercevra que l'obéissance requise des Jésuites leur laisse d'autant plus d'initiative que les supérieurs ne doivent pas s'occuper en détail des affaires et se mêler de l'exécution. L'emploi des moyens temporels « comme si tout ne devait venir que de notre propre peine » ne trouve son efficacité que dans la totale confiance en Dieu. L'abnégation entière de soi-même s'allie avec l'acceptation des mouvements naturels, comme par exemple d'« une certaine colère... pourvu qu'elle soit tempérée par la raison et la crainte de Dieu ». On verra combien ce saint, où d'aucuns ne perçoivent que l'austérité, reste un homme dans la plénitude du terme.

Il fallait, pour le présenter ainsi, la longue familiarité d'un fils. « De saint Ignace, dit le P. Doncœur, on parle avec respect... Mais il est rare qu'on ait parlé de lui avec amour. » C'est cet amour lucide et tendre qui fait le prix de ce recueil.

LOUIS BEIRNAERT.

ETUDES DE PASTORALE LITURGIQUE - *Vanves, 26-28 janvier 1944.* - Collection « Lex Orandi ». Ed. du Cerf Paris 1944. 394 pp. 120 fr.

La collection « Lex Orandi » destinée à être, parmi les moyens de propagande du « Centre de Pastorale liturgique », l'un des organes scientifiques de diffusion de la liturgie, s'ouvre, comme il convient, par un recueil des rapports et discussions du premier Congrès qui fut le berceau du Centre (1).

Les rapports très riches et captivants, mais très divers et qui n'avaient pas laissé aux auditeurs une impression d'ensemble, sont ici sagement groupés en cinq parties : Buts et méthodes ; Histoire et liturgie ; Exigences contemporaines ; Le témoignage de l'expérience ; Conclusions.

Il n'est pas question de résumer en quelques lignes tous ces travaux, d'autant que cela a déjà été fait. Nous voudrions simplement relever cette sorte de tension qui apparaît tout au long de ces pages et qui nous semble le fond du problème, entre une conception « conquérante » et très adaptée de la liturgie d'une part et une conception conservatrice, plus hiératique et ésotérique, d'autre part.

Il va sans dire que la liturgie est avant tout pour les « initiés », c'est-à-dire les baptisés, les fidèles. Le P. Bouyer l'expose fort bien dans la conclusion :

> Que servirait d'aller à la conquête des masses si, une fois conquises, nous n'avions rien à leur donner que nos procédés de conquête eux-mêmes, s'il n'y avait par derrière ces procédés la vie intérieure collective, vécue par les chrétiens déjà chrétiens ? (p. 382).

Mais d'autre part une liturgie des seuls initiés ne court-elle pas le risque grave de devenir une liturgie fermée, une liturgie « de chapelle » et non la liturgie de cette Eglise traditionnelle et toujours actuelle, mère de tous les peuples et du nôtre, adaptée à toutes les cultures, à toutes les mentalités et à tous les humanismes véritables, même de ceux qui sont apparemment aujourd'hui hors de son sein ? En vertu de la loi d'interaction entre la liturgie et les fidèles, si ceux qui « pratiquent »

(1) Cf. Compte-rendu dans *La Vie Spirituelle*, t. LXXIV, 1944, pp. 435-447.

ne sont plus, hélas! que d'une certaine classe et d'une certaine mentalité, l'exercice de la liturgie n'en ressentira-t-il pas le contre-coup? La liturgie qui devrait garder toujours le visage du Christ, époux de l'Eglise, que tout homme régénéré par la grâce du baptême doit « reconnaître », ne risque-t-elle pas alors de prendre un visage « particulier », et pour certains méconnaissable? Tel est le dilemne et le problème. Nous demandons au C. P. L., s'il veut rester pastoral, de ne point le perdre de vue. Ce premier volume est de bon augure.

A.-M. Henry.

Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'Antiquité chrétienne, les pensées fondamentales du Canon de la messe, par *Dom Casel, O. S. B.*, moine de Maria-Laach. Traduction des Bénédictines de Sainte-Croix de Poitiers et de *H. Chirat*, professeur à la Faculté de Théologie de Lyon. - Collection « Lex Orandi ». Editions du Cerf. Paris 1945. 64 pp. 50 fr.

Le Seigneur nous a laissé l'Eucharistie comme un mémorial de sa passion et de sa mort, mais aussi de sa résurrection, de son triomphe sur la mort auquel participe toute l'humanité rachetée.

Ce « mémorial du Seigneur », dont lui-même a fixé les paroles et les gestes essentiels, l'Eglise l'a tout de suite revêtu d'une forme qui en met en valeur le sens : forme qui s'est conservée dans ses traits principaux a travers l'évolution liturgique, mais qu'il y a intérêt majeur à retrouver dans sa pureté primitive, telle que l'a conçue et pratiquée l'Eglise en « cet âge paradisiaque, où brûlait en elle la flamme du premier amour ». Et c'est ce que se propose l'auteur.

L'eucharistie est action de grâces, et sacrifice tout spirituel. Mais ce sacrifice spirituel est aussi réel, cette action de grâces est « objective » : par la prière consécratoire et le rite de l'instituiton — et c'est ici son élément spécifiquement chrétien — elle est commémoration effective de la vie et de la passion du Christ, représentation réelle du mystère du salut. Elle est aussi collective, action de l'Eglise corps mystique du Christ. Elle rassemble ainsi en elle les caractères les plus oppo-

sés en apparence, et qui s'étaient affirmés dans les institutions cultuelles païennes en deux lignes divergentes : d'une part, celle des prières toutes spirituelles et intérieures des milieux philosophico-religieux ; d'autre part celle des actions dramatiques et communautaires des religions à mystères. C'est la parfaite prière « en esprit et en vérité ».

Tels nous semblent, du moins, les idées maîtresses du livre et son plan général, pour autant que nous l'avons pu reconstituer, car sa composition nous a paru assez confuse.

L'auteur y utilise, dans les limites permises par un opuscule de vulgarisation, la vaste érudition dont il a fait preuve en maints articles de revues spécialisées. On pourra sans doute discuter l'application qu'il en fait : ainsi peut-on se demander s'il est loisible de voir, dans l'anaphore prolixe des Constitutions Apostoliques, le type primitif authentique de l'Eucharistie ; ou s'il était opportun de multiplier les citations de prières hermétiques, comme si elles avaient eu une influence positive sur nos formules chrétiennes.

Ces réserves ne voudraient pas obscurcir l'intérêt réel du livre : nous le voyons surtout en ce qu'il évoque d'une manière suggestive le caractère essentiel, proprement « eucharistique » de la messe : action de grâces.

A ce titre il était des plus opportuns d'en publier une traduction française et spécialement dans la jeune collection « Lex Orandi » qui se voue à la rénovation liturgique.

La traduction est aisée en dépit de quelques germanismes difficiles à estomper. Le traducteur a ajouté quelques notes donnant d'utiles mises au point théologiques ou historiques, dont une particulièrement substantielle sur l'obscure question de l'épiclèse.

Dom JUGLAR, O. S. B.

Société Anonyme de l'Imprimerie DUMAS
4 et 6, rue Georges-Dupré - Saint-Etienne (Loire)
Dépôt légal : 3e trimestre 1945. - N° d'ordre : 10.660
Le gérant de cette publication :
R. P. Plé, 29, Bld de La Tour-Maubourg, Paris-7e